

العقلانيَّة الإسلاميَّة والكلام الجديد

مجموعة من المؤلفين





والكلام الجديد

العقلانية الإسلامية



العقلانية الإسلامية والكلام الجــديــد

مجموعة من الباحثين



المؤلّف: مجموعة من الباحثين الكتاب: الفخائرة الإصلامية والكلام الجديد المراجعة والتقويم: قسم التصحيح في مركز الحضارة الغلاف: حسين موسى الضف والإخراج: هوسالك كوميتوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Al-Aghlaniia Al-Islamiia

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركر الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي Center of civilization for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت هاتف : 9611) 826233 (9611) عـ فاكس: 95/55 (9611) عـ ص.ب: 25/55 Info @ hadaraweb.com www. hadaraweb.com

المحتويات

| ىدي | الفصل الأول. الحارم الجديد وتجنبات النظوير العقا |
|-----|---|
| 9 | علم الكلام الجديد، قراءة أولية حيدر حب الله |
| 47 | علم الكلام الجديد الشيخ عبد الجبار الرّفاعي |
| 81 | الفصل الثاني: العقل والعقلانية دراسات مقارنة |
| 83 | العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، مقارنات مع الغرب وبين المدارس الإسلامية د. زهير غزاوي |
| 123 | العلمانيّة والفكر الدينيّ في العالم المعاصر د. همايون همتي |

| الفصل النَّالث: مسألة العقلانية تحديد الخطوط الحمراء 145 |
|---|
| العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية، علاقة جداليّة أو إقصاء مزيّف أ. علي رضا شجاعي زند |
| مسألة العقلانيّة د. محمد جواد لاريجاني |
| العقل والخطوط الحمراء أ. مهدي معين زاده |
| الفصل الرابع: الدين والعقلانية تحديد العلاقة 245 |
| الدين والعقلانيّة د. مصطفى ملكيان والشيخ علي العابدي ود. محمد لغناوزن |
| العقل والدين، مطالعة في المفاهيم ومحاولات لترسيم الحدود عيد الحسين خسرويناه |

الفصل الأول

1. علم الكلام الجديد. . قراءة أولية

2. علم الكلام الجديد

الكلام الجديد وتجليات التطوير العقائدي



علم الكلام الجديد

قسراءة أوليسة

حيدر حب الله

يلعب علم الكلام الديني دوراً رئيسياً في المنظومة المعرفية لأي دين كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعية التي يتميَّر بها أن يمثل التنامي أو التغييرات أو التمديلات الطارقة على هذا العلم تغيراً بنيوياً بالنّسبة إلى خطوط الخارطة المعرفية الأخرى كافة؛ ومن هنا قد يكون هناك مجال للتحفُظ إزاء عمليًات إعادة النَّظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهية والقانونية أو المسائل الأخلاقية والتربوية . . وذلك بمعزل عن ملاحظة التُعديلات التي طرأت وتطرأ أو التي لابد من أن تطرأ على علم الكلام (1) فهذا العلم يشتمل جملة العبادئ التصديفية للمعارف الأخرى، لذا يجب أن تكون الانظلاقة من العادة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس. هذا ما تقتضيه طبيعة العلاقة بين هذه العلوم والمعارف، وهذا ما يفرض وضع التُنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في سلّم الأولوليّات الفكرية والثقافيّة؛ لان قضيّة إعادة ترتب الأولويّات بما يناسب الظروف الثقافيّة الراهنة

⁽¹⁾ يراجع مجلة «المنطلق» العدد 119: ص5 د. حسن جابر.

وعدم التقيّد بالترتيب السابق لهذه الأولويّات الذي اقتضته ظروفٌ سابقةٌ مختلفةٌ، تعدّ واحدةً من أهم ما ينبغي تحديده للتوصّل إلى نمو صحيح بدلاً من التورّط بحالات تورّم.

من هنا نلاحظ أن الظروف _ كما تؤكّد أعداد المصنفات وأعداد المحتفات وأعداد والمحتفية والمقتهاء _ فرضت شيئاً من تهميش الكلام لصالح الفقه والأصول منذ القرن التاسع الهجري، والتي ربما فرضتها الأوضاع الشياسية التي رافقت أو أعقبت ظهور الدَّولة الصَّفويّة وفتحت ميدان السياسة والاجتماع أمام الفقهاء، ممّا اضطرهم إلى إثبات حضور قانوني فاعل ساهم _ في ظلّ تسارع وتاثر الظروف السِّياسية وغيرها _ في إعطاء أولويِّة للعقل وشكل لدى البعض انحساراً لدور النَّص دفعه إلى الثورة على هذا الواقع دفاعاً عن التُراث من الضياع، فتعززت بذلك صراعات واسعة تمركزت في السباق الأصولي والفقهي الإخباري والاجتهادي على حساب المجال الكلامي ونحوه. بيد أنَّ هذه الظروف قد تغيّرت _ كما سنلاحظ _ وصارت تستدعي اهتماماً مناسباً أكثر _ وليس من الضَّروري أن يكون أكبر نسبياً _بالمسائل الكلاميّة.

وفي هذا السياق يأتي مشروع علم الكلام الجديد والذي جرى ويجري الثركيز عليه في المحافل الفكرية والدينية المعاصرة، لا سيما في المقد المهالادي الأخير، إذ يحاول هذا المشروع أن يضع حداً لحالات الركود التي سيطرت على الدراسات الكلامية في القرون الأخير، ويعيذ بعث التاج الكلامي من جديد ضمن آليات عمل متناغمة مع تطورات المعرفة الإنسائية، خصوصاً الحاصلة بفعل تأثيرات العاصفة الغربية التي ضربت العالم من أقصاه إلى أقصاه، وذلك بهدف تحقيق الثنيية الفكرية لهذا العلم ورضعه في سيافه المناسب له فعلاً.

آفاق التَّجديد في علم الكلام

هناك رؤيةٌ(1) تؤمن بأن التَّجديد في علم الكلام هو بتحويل الجهد الكلامي إلى مؤسسة، أو مأسسة علم الكلام، وذلك من خلال الاهتمام بمجموعة أمور من قبيل تشكيل مؤسّسات ولجان لتصحيح التُّراث الكلامي، وإخراجه من المكتبات القديمة وعالم المخطوطات، وتحقيق هذه الكتب وطباعتها طباعةً عصريةً. وكذلك إقامة المؤتمرات الدُّورية، والملتقيات، والمنتديات التي تُعنى بالفكر الكلامي، وتأسيس مكتباتٍ كلاميّة متخصّصة تتوفر فيها جميع المصادر والمراجع الكلاميّة القديمة والحديثة، وأيضاً تأسيس بنوكِ معلوماتيةِ كلاميّةِ تؤمن للباحثين المادَّة الكلاميَّة، وتحويل علم الكلام إلى عالم الانترنت والكمبيوتر ونحوها. وبالإضافة إلى كلّ ذلك الاهتمام بالإصدارات الكلاميَّة المتخصّصة من مجلاّتٍ ونشريّاتٍ ودوريّات، وكذلك تهيئة معاجم مفهرسة ومعاجم مصطلحات ودائرة معارف وموسوعة، وتجدر الإشارة هنا إلى دور مراكز الترجمة التي تنقل الفكر الآخر كما تعرّف الآخرين بالفكر الكلامي الإسلامي و. . . وهكذا من الضَّروري تأسيس مراكز تعليمية ـ لاسيِّما على المستوى الحوزوي ـ تتَّخذ الكلام مادَّةَ أساسيَّةٌ وتُلحق بها ما صار يلاصقها من علوم ومعارف أخرى كعلم المعرفة والتَّفس والهرمنيوطيقا والاجتماع والألسُّنية وتاريخ العلوم والأسطورة و. . . وغير ذلك من المشاريع والبرامج الكثيرة.

هذه الرؤية موجودة لدى الكثيرين اليوم، سواءٌ صرّحوا بذلك في كتاباتٍ أم لا، فهي رؤيةً يعيشها الكثير من الذين يحملون الهم الفكري على الصعيد الدُيني عموماً.

مجلة (نقد ونظر) العدد 9: ص2.9، أكبر قنبري.

ومع القبول الكامل لهذا المشروع الكبير والذي تتحرك نشاطاتٌ كثيرة اليوم في إطاره، إلاَّ أن الذي ينبغي ملاحظته هو أن التجدّد والتغيّر الذي حصل يستدعي إصلاحاتٍ كبيرة وعميقةٍ في العقل الكلامي نفسه، فالملاحظ أنَّ التجدد الذي حصل كان على أكثر من مستوى وعلى أكثر من صعيد ممًّا يمكن إيجازه هنا:

1 _ تجدّد المسائل:

إن قسماً كبيراً من مسائل علم الكلام لم يعد له اليوم وجودٌ بمعنى الله مي يعد يشكّل القضيّة التي تشغل اهتمام الباحين والمفكّرين، بل إن يعنى الأنكار والأندُّ والروى صال بطلانها اليوم غير محتاج إلى توجيه وقسير نظراً إلى انهيار كل الأعمدة التي انبت عليها تلك الافكار عبر الزمن، بل إن مذاهب رمدارس كلاميّة بأكملها صار حالها كذلك، وهذا أمر طبيعي ومترقب، وفي مقابل كل ذلك ظهرت أفكار جديدة ومذاهب كلاميّة جديدة قد يصح لنا أن نقول إنها أكثر بكثير منا ذهب وتتخى عن كلاميّة بعديدة نفسها التي كانيّ بم الاعتماد عليها سابقاً بل استقت لفسها أنماط نفكيرٍ أخرى، كان يتم الاعتماد عليها سابقاً بل استقت لفسها أنماط نفكيرٍ أخرى، وهذا تحوّلُ جذري وأساسي في مساحات العمل وأفق التُفكير الطارئة على علم الكلام.

2 ـ تجدد المبادىء:

إن كثيراً من دراسات علم المعرفة والوجود وكذلك العلوم الإنسائيّة والطَّيهيَّة والأبحاث الرياضية قد تبدّلت وتغيّرت من أساسها، ومن هنا فإن بقعةً كبيرةً من اهتمامات وأدلّة ونقاشات المتكلّمين صارت بلا معنى في ظلّ التحوُّلات العلميَّة العظيمة، وهذا منحى مهم من أنحاء التجدّد الحاصل.

3 _ تجدّد المنهج:

وهو أهم أنواع التجدّد، فقد كان المنهج المتبع سابقاً في علم الكلام ـ وسنشير إلى ذلك لاحقاً ـ هو المنهج الجدلي القائم على الفضايا السلتم بها والمشهورة لدى الطّرفين، ثم حصل تطوّرٌ في زمن نصير اللّبن الطُّوسي ونخر اللّبن الرأري تمّ على إزم حصول التوارج بين اللّمة والكلام بعد قرونِ من التخاصم. أمَّا اليوم ففضلاً عن أن الفلسة نفسها قد خضعت لتحوُّلاتٍ بنيوية ـ مع الآخذ بين الاعتبار التحوُّلات العالميَّة لها ـ فإن العلم الأخرى قد تعرضت هي أيضاً لاتفلاباتٍ منهجيّة، بل صار المنهج نفسه عرضةً للثقد والتَّحليل كذلك، وهذا كلَّه يستدعي موقفاً عملياً من الكلام المحاصر تجاهه.

فالمسألة هي مسألة العقل الكلامي بالدَّرجة الأولى، والتحوّلات الموجودة تستدعي تطوير هذا العقل بصورة أساسيّة .

4 - التجدّد في الهندسة المعرفيّة (1):

إن التغييرات التي تعرّضت لها العلوم لها لم تكن محصورةً في نطاق المسائل والمنهج والمبادئ بل تعدّتها لتشمل مجموع هذه الأمور، أي أن التحوّل وصل إلى مرحلة أشبه بالكلية والشاملة فصارت بنية العلم هي المتحوّلة والمعدّلة، وهذا أيضاً واقعٌ يُطالب علم الكلام بتقديم أجوبةٍ عمليةٍ عنه.

ومن هنا ــ وبملاحظة ما سيأتي أيضاً ـ فإن النَّجديد في علم الكلام، أو علم الكلام الجديد هو من العمق والسعة بمكان، بحيث لا يفي به مجرّد بناء المؤسسات بالشّكل المتقدّم، وإن كانت لازمةً له.

إنّ التَّعديلات المنصبَّة على العقل المتحكّم في علم ما، هي من أهم

 ⁽¹⁾ يراجع مجلة (پيام صادق) العدد الرابع 97م، ص 4 مقال علي الحاج حسن.

التُعديلات الجوهريّة في أيِّ علم من العلوم؛ لأنَّ التُعديلات الأخرى كافة إنّما تمثّل تطويرات جانبية أذا ما قيست برتبة العقل العلمي نفسه، والتُعديل المتوجّه إلى العقل العلمي يمكه بدرجة أكبر أن يمنح المفكّر نمط معالجةٍ مختلفاً، وأسلوباً تحليلياً آخر وخطاً منهجياً جديداً، وأفقاً أكثر سعةً ورحابةً، والأفق والمنهج والمدى هي أمورٌ لا تعلّق بالكمّ المعرفي بقدر ما تعلّق بالمستوى العلمي نفسه.

عرض موجز لتاريخ علم الكلام الجديد

تعود بذور الشّكير الكلامي الجديد على الساحة الإسلاميّة إلى القرن التاسع عشر الميلادي؛ أي إلى زمن شروع التحدّيات الفكرية والثقافية الغربية التي رافقت الاستعمار الغربي الفرنسي والبريطاني للعالم الإسلامي. وقد كان للمستشرقين دورٌ فاعلُ في تكوين هذا الجوّ العام المستشرقين دورٌ فاعلُ في تكوين هذا الجوّ كافة، نتيجة الإنتقادات الحادة التي وجَهُوها إلى مرافق الفكر الإسلامي كافة، لا سيما السنة التبيّرية الشريفة، وقد انبرى جيلٌ من العلماء في تلك الفترة لمواجهة هذا الواقع الفكري المرفوض في الوسط الدّيني، وكان أبرز هولاء السيد جمال الدّين الأفغاني في ردّه على الدهريين، وجاه بعد ذلك مؤدها، فسيخلوا أبحاناً هامة على هذا الصعيد، إلى أن وصل الأمر إلى أن والى الدكتور وغيرهما، فأغذوا علم الكلام بالكير من الدّراسات والأبحاث القيمة مع علي شريعتي، وسيد قطب، والسيد محمد باقر الصدر، وما الكان بن تي، وغيدهم، فاغذوا علم الكلام بالكير من الدّراسات والأبحاث القيمة مع عشرات من العلماء الآخرين في شتى أنحاء العالم الإسلامي.

وقد أدّى انتصار النَّورة الإسلاميَّة في إيران ـ كما يشير بعض الباحثين⁽¹⁾ ـ إلى تشكّل واقع ضاغطِ على علم الكلام؛ فأثير، وبصورةِ

⁽¹⁾ أحمد قراملكي، مجلَّة اقضايا إسلاميَّة معاصرة، العدد 14، 2001م.

مكتّفة، العديد من التساؤلات الكلاميّة على أكثر من صعيد، ودفع هذا الأمر إلى تماظم حجم المسؤوليات الملقاة على كاهل هذا العلم، فانبرت جماعةً من العلماء لسدّ الثغرة الحاصلة، وأثّر ذلك في حدوث تطوّرات متسارعة على هذا الصعيد.

كذلك أدّى انتصار النَّورة الإسلاميَّة في إيران وما ثلاه من حركة إسلاميَّة عالميَّة في شتى البلدان إلى تحوّل المشكلات الكلاميَّة من طابع الإجابة عن أسئلة واستفهامات، وملاحظات أثارتها ظاهرة الاستشراق أو الظاهرة الملمانية، والقومية المنعاظمة أو النيار الملاركسي . . . إلى تقديم صياغات متكاملة لمشاريع فكرية كبرى صارت تمثل تحديات. فلم تعد القضية مجرّد الإجابة عن تساول وإشكاليَّة واردةٍ ، وإنَّما صارت هناك مسؤوليَّة جديثة لتقديم مكونِ متكاملٍ في موضوعة ما ؛ فالظاهرة الدينية ككل صارت بحاجة إلى تفسير فلمفي متكاملٍ وشاملٍ، وموضوعة المرأة لم تعد كامنة في إشكاليّة الصجاب أو الستر . . . وإنَّما في عرض نظريَّة متكاملةٍ متناضةٍ متاسقةٍ حول هذا العنصر البشري .

هذا التحدِّي ضغط بثقله على الشّناط الكلامي مع المد الإسلامي، ولا سيما بعد حرب الخليج الثّانية التي أعادت رسم الخرائط في المنطقة الإسلاميَّة التي لا ينعزل علم الكلام عنها وعن أحداثها. فحال علم الكلام الجديد ما قبل الثمانينات وما بعدها كحال علم الكلام القديم قبل الطُوسي والغزالي والفخر الرازي و... وبعدهم، أو كحال علم الحديث قبل الموسوعات الكبرى كالكافي وصحيح البخاري و...

وظائف الكلام الجديد:

إن الوظائف الرَّئيسية التي يمارسها علم الكلام تتمثَّل ـ وفق

ملاحظات جملة من الباحثين⁽¹⁾ ـ في أمور ثلاثة:

- أ ـ محاولة شرح وتبيين المفاهيم الاعتقاديّة بالشّورة المناسبة القادرة على احتواء واستيعاب المضمون إلى أبعد الحدود، ونقله بأمانة ودقة، وبالتالي تحجيم وتقليص الأخطاء والاشتباهات التي يمكن أن يسبّها سوء أو قصور الخطاب والعرض الكلامي. ويأتي هنا دور تحديد المصطلح السليم الذي يعد عن حدوث التداخلات والاختلاطات، بحيث يعكس بوضوحٍ، ما يريد أن يحكي عنه بأقلّ قدر ممكن من الانفلاش والتضيّر.
- ـ محاولة إثبات المفاهيم الاعتقاديّة وإقامة الأدلّة والبراهين عليها،
 من خلال توظيف مختلف أنواع الإثبات المنطقيّة والمعتبرة قياساً
 واستقراة و. . . على المستوى العقلي، أو النصّي، أو التّاريخي،
 أو التّجريبي أو غير ذلك .
- محاولة رد ودفع الإشكالات والشُّبهات الموجّهة إلى المعتقدات الدّينية والمذهبية.

ويعتقد هؤلاء الباحثون أنه سواء قبلنا بعلم الكلام الجديد أم رفضناه، فإن الوظائف المتوجبة عليه اليوم هي نفسها الوظائف التقليديَّة الثلاث المتقدِّمة:

وهذا التوصيف أو تلك التوصية كأنَّها تفترض مسبقاً انتهاء علم

(1) أشار إليها الدكترر عبد الكريم سروش في فيض وبسط تؤربك شريعت مر56. 66. وعلي وأيضاً الشيخ مجتبى المحمودي، مجلة «الفكر الإسلامي» العند 16: 208. وعلي أرجي في 5لام جديد در فر انديش ماه من 32. 68، ومحمد مجتهد الشيشري في الاملام الجديدة كتاب قضايا إسلامية معاصرة ص 27. 30. ترجمة علاه زيد وأبو القاسم فتائي في كتاب فدر آمدى بر فلسفه دين وكلام جديدة من وقوهم.

الكلام من البناء الاعتقادي، ومن ثم هو يقوم، أو يجب أن يقوم بتبيينه، أو إقامة الدَّليل عليه، أو الدِّفاع عنه بردّ الانتقادات الموجّهة إليه، وهذا يستدعي أن يكون ثبوت المعتقد الدِّيني أو المذهبي لدى العقل الكلامي أمراً مفرُّوغاً منه، ويُراد لعلم الكلام أن يعرضه أو يبرهن عنه للآخر، وهذا يتطلّب معرفياً أن نكون قد هيأنا ما يجهّز لعلم الكلام هذه المعتقدات ليقوم بدور خدمتها، لأن المتكلِّم إذا خرج بنتيجة تعارض المعتقد المذهبي مثلاً، فإنَّه سيخرج عن دائرة الكلام؛ آي عن دائرة الأنا إلى دائرة الآخر، وبالتالي سيتم اعتباره خارجاً عن حريم علم الكلام. فهذا العلم يُفترض فيه شيءٌ من الالتزام والتعهِّد، وهو خللٌ منهجي علمياً؛ لأن أهم خصيصةٍ من خصائص العلميَّة اليوم هي خصيصة الموضوعية، وإقصاء الاسقاطات الذَّاتية والفئوية على الموضوع مادَّة البحث، فما لم يكن هناك علمٌ سابقٌ على علم الكلام، قادرٌ على تأمين المبادىء التَّصديقيّة له بما في ذلك المعتقد نفسه الذي يدافع عنه علم الكلام ـ وفرض علم كهذا لا يخلو من مشكلات ـ فإن الكلام سوف يفقد المصداقية المعرفيَّة التي يراد له أن يتمتّع بها، لا بمعنى إقحام الدوافع الذَّاتية للباحث في حكمنا على بحثه بما لا نجد مبرراً صحيحاً له، بلّ بمعنى أن البنية الدَّاخليَّة للعلم نفسه إذا أريد له أن يكون ديناميكيًّا، تتطلّب عدم افتراض قبليات لم يجر تأمينها من قبل. وبالتالي، فنحن بحاجةِ إلى كلام ديني ليس غرضه الدِّفاع عن الدِّين ـ من ناحية علميَّة صرفة لا دينيَّة ـ بل غرضه البحث حول الدِّين.

وهذا التَّمديل في وظيفة علم الكلام يمكنه أن يؤمّن له عدة أمور أهمها:

ديناميكية فعالة ناتجة من إفساح المجال للتمدُّديَّة الفكرية في النطاق
 الكلامي، وبالتالي لتقبّل أي تطوير جوهري، لأن زيادة الخطوط
 الحمراء من الناحية العلميَّة نضرَ بتقدّم العلم تقدماً ملحوظاً.

ب - توسيع نطاق الأنا العلمي الأمر الذي يفعل من النقد الداني الباء؛ لأن الباحث لم يعد بحاجة إلى تقدّم شخصيَّة أخرى عندما يريد نقد الكلام الإسلامي، أو اليهودي أو غيره. أمّا علم الكلام بشكله الحالي، فإنَّه يضيّق من مساحة النقد الذَّتي، إذ يفترض أن قسماً كبيراً من عمليًّات النقد هي عمليًّات خارجية، أي من الخارج لأنها تنقد الذين أو المذهب، وهذا قد يفقد علم الكلام في تركيت الدَّاخليَّة فرصاً للتَّقد الداني، والنتقل بين الأفكار بحرية أكبر نتيجة لذلك، الأمر الذي صار ضرورة لنمر أيّ علم.

المثال التقريبي الذي يمكن توظيفه هنا لتأكيد هذه الفكرة، هو المسائل الجزئية الكلامية التي يمكن توظيفه هنا لتأكيد هذه الفكرة، هو لمسائل الجزئية الكلامية التي يوافق الإنسان في عالم البرزخ هل هو بدل جسماني أو مثالي؟ في علم الكلام الشّيعي لا يشمر المتكلمون بألّ الذي شيعيا ! أي هو متخصّص في علم الكلام الشّيعي، أمّا إذا دخلت المسألة شيعيا ! أي هو متخصّص في علم الكلام الشّيعي، أمّا إذا دخلت المسألة الاسائل الجوهرية والأسابية كمسألة الإسامة بعد الرسول الشّيقي التتكلم تجدله مصتقاً على جهة دون أخرى التنافي فهو خارج عن إطار الكلام الشّيعي، لأن تشيع المتكلم كاله جزءٌ دخيلٌ في قبولد كمتكلم شبعي ؛ أي كأحد علماء علم الكلام الشّيعي، أمّا في الطب فالقضيّة ليست كذلك؛ فإيمان الطبيب بأتي فكرة لا يصلّه إلاً في حدود كونه مؤمناً بهذا الاتجاء الفكري لا أكثر .

ومن هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلاميّة عليه أن يجري تعديلاً أساسياً - في ما أظن - على النوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقّق من دون أن يلزمنا ذلك رفع اليد عن دين أو مذهب ما، فالحديث هنا يدور حول نمو علم لا خدمة دين، وان كان نموّ هذا العلم على المدى البعيد يصبّ في خدّمة الدّين لا محالة.

إن الواقع التَّارِيخي لعلم الكلام يدلّل بوضوح على أن هذا العلم قد اكتسب صبغة زرائعتة ، واتخذ لنفسه موقعية دفاعية . وليس معنى ذلك أنّ الفضايا الكلاميّة هي بحدّ داتها قضايا ذرائعية غير قابلة للمحاكمة بمعزل عن هذه التُزعة وهذه الهادفية، فهي كأي قضايا ذات طابع علمي ، إنّما المسالة هي في المصير الذي اتخذه المتكلّمون عبر التَّارِيخ، واللّبين لا يمكننا فصلهم تاريخياً عن القضايا والمعادلات الكلاميّة، وهذا يعني أنّ القول بأن علم الكلام لم يكن علماً دفاعياً ملتزماً هو قول يحاول في قراءة تاريخيًّة واحدة، أن يفصل بين القضايا المنتجة وبين وسائل الإنتائية للتي تمثل في المتكلّمين أنفسهم، وهذا الفصل هو مفاوقةً منهجيَّة التي تمثل عن علم الكلام كلاميّة وليس عن القضايا الكلاميّة منهجيَّة وليس عن القضايا الكلاميّة منهجيَّة وليس عن القضايا الكلاميّة منهجةً على مراسات .

نعم يمكن تجريد هذه القضايا من هذا الطابع، وهذا يعني أنَّ السُّراء، وبالتالي، السُّراء، وبالتالي، السُّراء، وبالتالي، فإن الخروج من هذا الإطار الهادفي ـ الذي التصق تاريخياً لا وافعيا، وعلمياً بعلم الكلام واستبداله بإطار آخر من دون أن يؤدي ذلك إلى نوع من إفراغ هذا العلم من محتواه، أو إجراء تبديل جوهري فيه ـ لا يعني تشويهاً لهذا العلم.

كان من المرتجى حدوث عمائة فلسفة الكلام ــ أي جعله فلسفياً ــ التي حصلت على يد نصير الدِّين الطُّوسي، ولعل بعض آثار هذا الحدث قد تجلّت في علم الكلام، وهو أمر يحتاج إلى دراسة. فهل كان هذا الاندماج لصالح الكلام وكيف؟

من المؤكّد أن علم الكلام لم يستطع أن يتحلّى بالاستقلاليّة العلميَّة

النامة بل كان ـ كعلم الفلسفة ـ يعيش قلق التوافق مع النص، ومن هنا توجّة الدُّعوة إلى إنشاء الكلام الفلسفي () بغية تحقيق فرص نعو أكبر الهذا العلم، ونقصد بـ «الفلسفي» في هذه التسمية صيرورة السنهج الكلامي فلسفياً والذي يستهدف الحقيقة، دون أن يصادرها في إطارٍ أو غيره بصورة مسبقة، كما هو الحال في المنهج الكلامي المعروف تاريخيا، والذي يفترض الحقيقة في جانبٍ من الجوانب ثم يتحرّك على أساس الدُّعاتِ عنها.

إنَّ فلسفة علم الكلام بهذا المعنى يمكنها أن تعطي هذا العلم الإمكانية الدَّاخليَّة لعمليًّات إعادة التَّفلر المتراصلة، وبالتالي الحدِّ من التجدَّد على أخطاء لا مجال لتجاوزها، كما توسّع من التنوعات الفكرية والثقافيَّة داخل منظومة هذا العلم، ممّا يمنحه مزيداً من الحيويَّة والإلمار.

الكلام الجديد بين الإثبات والنفي _ إشكاليَّة التسمية

بحسب بعض الباحثين المنتبعين، فإن تسمية «علم الكلام الجديد» هي تسمية إسلاميَّة لم تعهدها الدِّراسات الكلاميَّة الغربيَّة، لا اليهوديَّة، ولا اليهوديَّة، ولا اليموديَّة، ولا المحيديَّة(³⁾، وقد جرى استخدامها هذه التسمية للمرة الأولى من قبل الباحث الهندي شبلي النعماني (1274 ـ 1332هـ ق) في كتابه «علم الكلام الجديد» (³⁾ وإن كان يبدو منه أن هذا الاستعمال كان موجوداً في تلك الفترة في بلاد مصر والشام وغيرها أيضاً، وقد طرح الشهيد مرتضى

 ⁽¹⁾ يراجع بصدد هذا المصطلح مقدمة المترجم لكتاب "كلام فلسفي" إبراهيم سلطاني وأحمد نراقي ص 7.

علي أرجبي اكلام جديد در گذر انديشهاا ص 35 ومحمد اسفندباري اكتاب شناسي توضيحي كلام جديدا، نقد ونظر العدد 2: 214.

⁽³⁾ مجلة «التوحيد» العدد 96: 33 «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام مدخل تاريخي» عبد الجبار الرفاعي، و«نقد ونظر» مصدر سابق: 214 وغيرهم.

مطهّري هذه التسمية أيضاً وترك طرحه لها أثراً في تكون هذا المشروع؛ حيث تمّ تداول هذا المصطلح في العقد الميلادي الأخير على نطاقي واسع لا سيما في الجمهورية الإسلاميّة الإيرانية، حيث تمّ تشكيل مادَّة دراسية تحت هذا العنوان في جامعة طهران، وقامت تحت العنوان نفسه، بعض الملتقبات في الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدِّسة.

كما استخدم الدكتور حسن حنفي أيضاً مصطلح علم أصول الدِّين الجديد في إطار مشروعه الشامل^(۱). واعتُير مشروعه في هذا الكتاب ونحوه، علمّ كلام جديو⁽²⁾.

وقد كانت هذه التسمية مثاراً للجدل فتحفّظ عليها البعض من أمثال الأستاذ الشيخ عبد الله الجوادي الآملي استناداً إلى عدم وجود ميررات لها مستوحياً من التسمية ثنائية القطيعة بين الجديد والقديم، في ما دافع آخرون عنها لاعتباراتٍ عدّةٍ من امثال أحمد فرامرز قراملكي ومحمد اسفندياري.

هذا القلق أو ذلك الإصرار لا يلغيان حقيقة أن هذه التسمية صارت به الله الأمر الواقع؛ فالجميع بات يستخدمها اليوم مهماً كان موقفه منها، وبالتالي فإن هذا المصطلح، قد دخل بالفعل قاموس المعرفة اللَّينية وصار لابد من تحديد موقف حياله.

ولا يعني الخلاف في التسمية خلافاً في الكلمة واللغة، وإلَما يقوم، أو يجب أن يقوم على خلفيَّة واقع لهذا العلم، فهل هو شيءٌ آخر غير الكلام القديم يستدعي هذه الثنائية معه، أو أنَّه هو نفسه مع تراكم المسائل والأبحاث منًا هو طبيعي في كلّ علم؟

راجع من (العقيدة الى الثّورة) ، ج1، ص47، ط 1998 م.

⁽²⁾ راجع مجلة «التُّور» العدد 100، 1999م، ص 50.

ووفقاً لمقولة أنَّ علم الكلام قد توقف نموّه، وغطّ في سباتٍ عميتٍ منذ القرن الناسع الهجري، ومع غض النَّظر عن المشروعات الإحيائية التي ظهرت منذ أواسط القرن الناسع عشر الميلادي نظراً لانفقاد الكثير منها اليوم للمواصفات المطلوبة ... وفقاً للك فإن العقل الكلامي المعاصر سيتواجه مواجهة حادةً - وربعا تصادية أحياناً مع الموروث الكلامي نظراً للفجوة الكبيرة التي تسبّب بها ركود هذا العلم، وهذه الفاصلة أحدثت تغيراً في الهويّة بيرر التسمية، والسعي إلى تأسيس علم جديد.

هذه الفجوة تفضي عادةً إلى تشوّهاتٍ حادةٍ في التناج الكلامي اليوم وفقاً لما تستدعيه عيوب فترة الانتقال كأمر قد يصح لنا أن نجر عنه بالمحتوم ليس في علم الكلام فحسب، بل في مجمل العلوم الإنسائيّة.

وتمثل القطيعة مع الموروث الكلامي واحدةً من أبرز أشكال هذه التنوات، فقد أنَّسم الكثير من الأفكار والمشاريع الأخيرة في القرنين الأخيرين بطايع القطيعة هذه، ممنًا أفضى إلى بروز الثانية التقليدي، والتعليدي والحداثي، والثابت والمتحزّل، كعنصرين منفصلين يصعب وضع والحداثي، والثابت والمتحزّل، كعنصرين منفصلين يصعب وضع الجسور بينهما لبشكل أحدهما الامتداد الطبيعي للرخو. والتحقيب المنقدم لعلم الكلامي في المنقدة المفاتية في المفال الكلامي في المقد الإسلامي بدل المقد الإسلامي بدل المقد الإسلامي بدلت فيها عمليًّات ظهور وتفوذ الفكر الأخر إلى بنية المقد الإسلامية بين ككل، ممنًا أحدث فاصلةً جامدة بين التناج الموروث القديم المبنني على تداعيات فكرية خواهي وبنيوي في الموروث القديم المبنني على تداعيات فكرية خوهري وبنيوي في الحديث المنتق من ممليًّات تلافح شدية ذات طابع جوهري وبنيوي في تأثيراتها، وهذا ما عزّز الثانية المذكورة في علم الكلام بالخصوص، ودَعَم فرص هذه القطيعة.

وأمام هذا الواقع يقف الكلام المعاصر عند مفترق طرق؛ فالنزوع

الطَّبِعي نحو الموروث وضرورة إلغاء القطيعة معه، وأهمية الشروع من حيث وقف الآخر لا من حيث انطلق وأمورٌ أخرى، كل هذه تسوق علم الكلام نحو عمليَّة إعادة بعث لتاريخه، ومن ثم إعادة إنتاج ذاته وفقاً لذلك. لكن على خط آخر من الشَّروري تنحية الخطاب الموروث عندنا، والذي يتداول عمليَّة النواصل مع الماضي أحياناً كخطاب تعبوي ثوروي أكثر منه كخطاب علمي، وكنتيجة لهذا الإقصاء للخطاب التعبوي، تبرز الحاجة إلى دراسة الفرص الواقعيَّة التي تؤكد منطقيَّة ـ لا عبية ـ محاولة العودة إلى التراث كأساس أولي لأي تغيير لا مجرَّة عصد مساعد، وهل هناك ما يحل المشكلة في هذه الخطوة؟ وهل مستقدم خطوة أو خطوات إلى الأمام نتيجةً لذلك أم آننا سنعيد اجترار الماضي بأسلوب آخر كما حصل أحياناً في مجالات آخرى؟

وهكذا نجد أن هناك ما يبرّر التسمية إلى حد ما إذا ما استطعنا أن نحدّه الجواب عن السُّوال المتقدِّم. فهل التغيير الحاصل في المبادى.، والمسائل، والمنهج، بل والهندسة المعرفيَّة، سيسمح بإعطاء الأولويّة للكلام القديم في الاستمداد منه كمصدرِ وحيدِ وأساس؟

يمكن القول إنّ التغيَّرات الشاملة التي حصلت شطرت الكلام القديم وتشطره من جهة، كما أنّها تلغي ثمار كثير من أبحاثه من جهة أخرى، فالدَّراسات السَّباسية ودراسات علم الاجتماع وعلم النَّفس اليوم كم تهشش من أبحاث أساسية في الكلام، خصوصاً ما يرتبط منها بأنظمة المحكم وأنماط تشكّلها، كما أفرغ علم الفقه والأخلاق الكلام من مساحات واسعة من عمله، وعاد التذاخل الذي فرضته الفلسفة في أبحاث من قبيل أبحاث الوجود بعناية المبادىء التي يستمدها علم الكلام من غيره بدل أن يعالجها هو والفلسفة مناً، بل إنّ العلوم الطبيعية الحالية قد سلخت عن علم الكلام حيرًا مهما كان يشغله، وأفرغت كثيراً من تصوراته من مضمونها، وهكذا. فالحقيقة أن ما يريد أن يسعى إليه الكلام الجديد، قد لا ينفعه فيه الكلام القليم إلاً كعنصر من عناصر الإسداد إلى جانب عناصر الحرى، فمن المعلوم أن التَّجرية المسيحيَّة في الصُّراع مع المادَّيين والاتجاهات الفكرية المعارضة، أو المتقاطعة مع الدِّين في الغرب أو غير الغرب، يمكنها أن تقد الكلام الجديد بالكثير من الثراء والمعلومات، وهي تجربة تستحق أن تُقرآ. ومع ذلك، فهذا لا يجعل الكلام الجديد في الإطار الإسلامي امتداداً له في الإطار المسيحي، وهكذا العكس.

في هذا السياق، ثمّة ميل لصالح الاحتفاظ بالمصطلح من دون أن نخسر الماضي كعنصرِ مهم من عناصر المدّ والاستقاء.

وقبالة ذلك، تقف وجهة التَّظر المعارضة لهذه التسمية لتؤكّد عدم وجود المبرر لهذه الطفرة، ولتشدّد على أن ما طرأ، ويطرأ، لا يصل إلى درجة تأسيس علم في مقابل علم الكلام القديم.

وقد ذكرت ثلاثة وجوءٍ مقرّبةٍ لنفي موضوعية هذه التسمية، وهي:

1 _ إنّ تمايز العلوم إنّما يكون بالأغراض لا بالموضوعات، لعدم وجود موضوع لبعض العلوم كعلم الكلام، ولا بالمنهج لاشتراك سلسلة علوم في منهج واحيا أحيانًا، كالمنهج التّجريبي بالنّسة إلى جملاً مهتمة من العلوم الطبيعة. ووفقاً لذلك، سوف لن يكون هناك أيّ مبرّر منطقي للشروع في علم جديد مادامت الأغراض المتنقلة، من علم الكلام الجديد هي بعينها الأغراض المتنقلة، علم الكلام القديم؛ وهي تبيين وإثبات المعتقدات الدّينية، والمذهبية، ومن ثمّ الدّفاع عنها(1).

لكن هذا الوجه يمكن أن يلاحظ عليه _ تبعاً لما اقتُرح آنفاً من

 ⁽¹⁾ تقد ونظرا العدد 9: ص39 ـ 94 احمد واعظي نقلاً عن الشيخ صادق لاريجاني في مجلة النديثه حوزة العدد 5، 1996م.

التُعديل الوظائمي لعلم الكلام - أن الغرض من علم الكلام البعديد ليس متطابقاً مع الغرض من علم الكلام القديم، وهذا ما ييرر لنا ثالثية القديم والجديد هذا لأن الدُفاع عن الذين أو المذهب كان السعة الطابعة على هلف الكلام القديم. بيد أن ما يطبع الكلام القديد إنَّما هو خاصية البحث في المعتقد لا الدُفاع عنه، وهذا لا يضمع من أن يدافع كل من يصل إلى نتيجة عن تلك التيجة التي توصل إليها، فهذه هي سمة العلوم والمعارف كافة من دون أن يؤثر توثب معلوم مستوعة لكل التوجهات إلى علوم منحصرة في توثب ديني، أو مذهبي معين. وأظن أن هذا الفارق الجوهري في الغرض يكفي لونع الحجيئة المذكورة في هذا الرجد

يان فرضيَّة الكلام القديم والجديد ترجع في الحقيقة إلى وقوع التباس بين قلسفة الدين وعلم الكلام أو الإلهات. فعلم ففلسفة الدين وعلم الكلام أو الإلهات. فعلم ففلسفة الدينية إطلالة محايدة، بمعنى أن الفلسوف الليني لا الظّاهرة اللّدينية إطلالة محايدة، بمعنى أن الفلسوف اللّيني لا يشرص نفسه من أتباع دين معين ثم يتكفل ويتمهد باللّفاع عن هلما اللّذين، وإنَّما يقرأ كل الأديان بنظرة واحدة متجاهلاً خاصية الحقائية، والبطلان فيها، وهذا ما لا نلاحظة أبداً في علم الكلام. وعليه، فإذا نجحنا في القيم بعمليّة فرز لهذين العلمين فإثنا لن نجح حينئة فارة لهذين العلمين فإثنا لن نجح حينئة فارة أو جيهاً بين الكلام القديم والجديد، لا في الموضوع ولا في المنهج، بل ولا في الغاية."

ونحن هنا لو صرفنا التَّظر عن الرأي القائل بأن ما يُسمَّى في الغرب بفلسفة الدِّين هو نفسه مشروع الكلام الجديد، كما يراه

ابو القاسم فنائي، مصدر سابق، ص 74. 87. 89.

اسْفَنْدياري. فإنِّ ما ذكرناه من التَّمديل الوظيفي للكلام لا يكون صحيحاً؛ لأن علم فلسفة الدِّين كغيره من الفلسفات المضافة، يقرأ الدِّين قراءة خارجية لا تستهدف التوصّل إلى نتائج لمسالح هذا الطُّرف أو ذاك، وهذا ما لا نراه أصلاً في علم الكلام الجديد، الذي يستهدف الوصول الى الحقيقة الدِّينة والملهبية المتوفرة، وهو بهذا يصبح جزءاً من العلوم الدَّاخليَّة لا الخارجية، وتبماً لذلك صيبقى الفاصل المطروح بين الكلام القديم والجديد على حاله عبراً لهذه الثانية.

د نعن نفترض _ وهو افتراض صحيح _ أن تغيرات طرأت على علم الكلام ليس في حدود المسائل والمفردات فحسب، وإثما أيضاً في دائرة الأسلوب والمنهج، لكن هذا كله لا يبرر استحداث علم جديد. وذلك يتقصح من خلال مراقبتنا لعلم كما المفقه، فالجميع بعدف كيف كان هذا العلم في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وكم طراً عليه اليوم من تحولات بنيوية في نطاق المنهج والأسلوب والمواضيع وغير ذلك، لكن مع هذا لم يسمح الفقها، لانفسهم بإبراز تقسيم ثنائي على غرار التقسيم المقترح لعلم الكلام، وهكذا الحال في علم الكيمياء أو الرياضيات. . . . وهذا ما يدفعننا إلى إبراز إشكالية في هذا التقسيم تتمحور حول الشابط الموضوعي إبراز إشكالية في هذا التقسيم تتمحور حول الشابط الموضوعي لنع نفترض علوماً كلام؛ فيدون هذا الشابط المحدد سوف يصح كنا أن لحية نومية زمنية تشتمل، لا محالة، على تغييرات في هذا العلم تسمح كنا بالتالي بوصفه بالجديد().

وأعتقد أن هذا الوجه يركّز كثيراً على وصف الجِدَّة والحداثة

عبد الله الجوادي الآملي «كلام جديد در ؤذر انديشه ها» ص 22. 25.

المأخوذ في التسمية، في حين أنَّ المطلوب هو التَّركيز على الفارق بين العلمين مهما كانت التسمية. فعلم الفقه لم يتبدّل تبدّلاً جوهرياً على مستوى الهندسة المعرفيَّة كما هو الحال في المقترح هنا، وعلوم الرياضيات أو غيرها تتعامل فعلاً بقطيعةٍ ما إزاء الرياضيات القديمة وهكذا. . . ، وبعبارةِ أخرى هناك فرقٌ بين أن يمثّل علمٌ ما امتداداً طبيعيّاً لعلم سابق منقرض عملياً، بحيث يقوم على أنقاضه، وبين أن يكون تعبيرًا عنه في مرحَّلةٍ زمنيةٍ متقدِّمةٍ، وما نريد أن نعرفه هنا: أنَّ أمثال علم الرياضيات الحديثة على أنقاض العلم القديم، بحيث إنّ المعرفة الرياضيةُ القديمة لم يعد لها حضورٌ في الرياضيات الحديثة أصلاً، لا على مستوى المنهج ولا على مستوى الأسلوب، أو الخارطة المعرفيَّة كلها، سواءٌ أطلق الرياضيُّون على الرياضيات الحديثة تسميةً معاصرةً، أم لم يفعلوا ذلك؟ هل أن علم الفقه بتطوُّراته قد أحدث نوعاً من الثنائية في المرحلتين الزمنيتين القديمة والجديدة؟ هذه هي محوريّة المسألة، وليس أنّ كلّ تطوّر يبرّر التسمية الحديثة المنبثقة من واقع علمي جديدٍ، كما أنَّه لا يمكن القول: لا مبرر لهذه التسمية حتى لَّو حصلت تطوِّراتٌ جذريةٌ تفرض قطيعةً كاملةً بين القديم والجديد.

لكن في تقديري، إذا أردنا أن نخرج من هذه الجدالية من جهة، وقمنا بقراءة التسمية من جهة أخرى، وهي الجهة التي تلاحظ فيها أؤلاً، التداعيات اللَّاشعورية للتسمية في الوعي العام أو الخاص، وثانياً التَّناسب المنطقي بين المقترح والاستجابات الواقعيَّة الحاصلة له، فإنَّنا سوف نميل إلى التنازل عن هذه التسمية، وأمامنا مبرّران أحدهما يعالج التسمية نفسها وثانيهما المسمى، وهما:

المبرّر الأوَّل: إن القطيعة التي تحدثها هذه التسمية بين الماضي والحاضر قد صارت في الوعي العام ذات طابع إلغاني غير محايد إطلاقاً، وهذا ما قد يجعلنا نخسر على المدى البعيد فرص استثارة الجهود السَّابقة على مستوى الانجاهات كافّة، والتي لم تصل في تقديري إلى المُدّرجة التي يُسمح لنا فيها بالتَّمامل بفوقيَّة معها. والشيء الملاحظ أحيانا هو أنَّ بعض الباحثين المهتمين بدراسات علم الكلام الجديد لم المحضوعات كان لعلم الكلام القديم، مع أن بعض الموضوعات كان لعلم الكلام القديم فيها تحليلاتٌ ودراساتٌ معتقدٌ لا يمكن النخاضي عنها بهذه البساطة، وهذا ما يؤكّد الفلق للحقيق من الإغراق في النسمية الجديدة، بحيث يُحيث هذا الأمر نوعاً المنطق من فقدان الاعتداد التَّاريخي للعلم نفسه.

نعم، التسمية الجديدة المقترحة قد يكون فيها شيءٌ من التحفيز على ملاحقة الأبحاث الجديدة والاهتمام بها، وهو أمر قد يدفع إلى الحتّ على خطوات من هذا القبيل كما يراه اسفندياري (١٠). لكنّ المسكلة هي أن التسمية والمصطلح إنَّما يعبّران عادةً عن مفهوم أو مقولة متقدّمة لم العالمات المتداولة الاستجابة لها، والتعبير عنها بخصائصها الجديدة، وعلم الكلام الجديد وإن عبّر عن هذا المضمون من خلال إيحانه بالتُظريات والمتابعات الحديثة، إلا أن قطيحته مع الماضي أو القلق من هذه القطيعة المحتملة جداً، يجعل في تبنّه شيئاً من المخاطرة غير الشُّح وربيةً من سمطلح آخر اكثر جامعيةً وشموليةً.

المبرر الثَّاني: إن المشروع المقترح على عظمته، لا تبدو فيه حتى الآن، وبالمقدار الذي أنجز منه، مقرِّمات الانفصال والتفرّد. نعم هو بصيغته المقترحة فيه ذلك، لكن التسمية يجب أن تحاكي الواقع لا الأمل، لأنَّ عدم محاكاة المصطلح والتسمية للواقع الحاصل، أو لمعطياتٍ تجعل من تشكّل هذا الواقع أمراً ميسوراً يحدث فراغاً داخل

مصدر سابق.

المنظومة المعرفيَّة، ممَّا يتسبّب في حدوث مشكلاتٍ عديدةٍ. ومن هنا تنشأ العلوم الجديدة في الغرب عندما تصل مجموعةً من الدُّراسات إلى مرحلةٍ من التضخّم الحقيقي تضطّر العلماء إلى فرزها في علمٍ جديدٍ يكون أكثر قدرةً على استيعابها والتُّركيز عليها.

وأظن أن ما ذكرناه يبرّر لنا تحييد هذه التسمية، أو على الأقل عدم الإصرار عليها والحفاظ على التسمية القديمة، أو استبدالها بتسمية أخرى تحكى أيضاً عن هذا العلم على طول الخط، من دون اشتمالها على آثار سلبية كالتي ذكرناها. لذا فإن أساس تسمية العلم المتعلِّق بالعقائد الدِّينية، بأنَّه علم كلام، مهما كانت أسبابه التَّاريخيَّة والتي وقع جدلٌ طويلٌ معروفٌ فيها، إنما هي تسميةٌ غير متناسبةٍ وغيرٌ حاكيةٍ عن مسمّاها. فسواءٌ سمّى الكلام بالكلام، لأجل قضيَّة الكلام الإلهي، أم لكثرة الكلام فيه، أو لطبيعة عنونة المسائل قديماً فيه، أو غير ذلك، فلا ضرورة تقتضى الاحتفاظ بهذه التسمية ما دمنا نرى أنَّها لا تعكس لنا المضمون بقيمته ومستواه وأهميته، وهذا ما يجعل من علم أصول الدِّين، أو علم العقيدة الدِّينية، أو علم النَّظريّات العقديّة ـ سواءٌ قبلنا هذه التسمية كجوابِ نهائي أم لا _ أنسبَ من التسمية بعلم الكلام أو علم الذَّات والصَّفاتُ، أو الفقه الأكبر، أو حتَّى علم التوحيد وغيره ـ نظراً لافتقارها إلى عنصر الشمولية لكل الموضوعات المستبطنة فيه، أو لعدم تناسب المصطلح مع تسمية علم من العلوم النَّظريَّة الفكريّة كتسمية اعلم الكلام؛ التي تتناسب مع علم اللُّغة أكثر من العقيدة ـ وأكثرَ جامعيةً وقدرةٌ على الاستيعاب لما يزيل الثنائية المفترضة حتّى إشعارِ آخر، تتبدّل فيه الواقعيات في هذا العلم لا المقترحات.

ضرورة قراءة التَّجربة الكلاميَّة القديمة:

في إطار الحديث عن الكلام الجديد، من الضَّروري الأخذ بعين الاعتبار تجربة الكلام القديم، وقراءتها قراءةً موضوعيةً فاحصةً لتحديد عناصر القرَّة قدر الإمكان بغيّة المحافظة عليها وتفعيلها، وأيضاً تحديد عناصر الضعف وتفادي الآثار الناجمة عنها، وهذا بحثُ طويلٌ لكن نشير هنا إلى نماذج منه.

من عناصر القوّة، نذكر على سبيل المثال لا الحصر نماذج أربعة هي:

أ ـ الدقة والشموليّة التي قد يصحّ التعبير عنها باللامتناهية في معالجة الأفكار، فالمتكلّم القديم عندما يشتغل بمسألة كلاميَّة نراه يتفحّصها تفحصاً دقيقاً، ويمالجها معالجةً فاحصةً، والتراث الكلامي المدوّن شاهدٌ ناطقٌ على حجم الجهود التي بذلها المتكلّمون في دراساتهم المدوّنة، إن في المصنفات الكلاميّة، أو في علم الأصول⁽⁰⁾ وطريقة (إن قلت: قلتُ» واحدةً من أبرز الطرق الشُّمدة على هذا الأمر

وعلم الكلام الجديد قد تشويه سرعة الحكم، وعدم الدقة وعدم السمولية، فهو بحاجة اليوم إلى عدم استعجال النتائج لكل الأمور وعدم حرق المراحل الطبيعية. وفي هذا السياق أيضاً بلاحظ أن بعض الدراسات الكلامية الجديدة مبتلاة بعدم الدقة والشمولية في النطاق اللّغوي والاصطلاحي؛ فاللّغة المتداولة لغة مشرية أحياناً بالتشويش وعدم الشفافية وفتح الباب للاحتمالات العديدة، في

⁽¹⁾ لا يأس بالإشارة إلى أن جللاً من دراسات علم الكلام، قد توزّعت في النترة الأخيرة بين علم آصول الفقة الإسلامي ومط الشلسة، لا سيما الفاسفة العاملية والالإليات بالسمن الاخص في علم الفلسفة هي من المسائل التي تعني السكلم بالذرجة الأولى. أما علم الأصول، فقد حدث فيه احتراطات موضوعةً مضمونياً فقلت على أثرها مجموعةً من مسائل علم الكلام إلى الأصول بحيث إن البحث المعتقى حولها صار يراجعه الباحث في الأصول أكثر من الكلب الكلامية، وهذه مشكلةً حقيقاً لها أسبابها الخاصة الي لا ميال لها الأن

حين صارت جامعيّة ومتانة اللُّغة ضرورة لإيجاد نمو صحيحٍ وتصاعدي لأيّ علم.

بـ المواكبة الدائمة للمستجدات الفكرية في المجتمع الإسلامي، وهذه ميزة مهنة في علم الكلام (أ) فتكاد لا تسمع بطرح أو كتاب أو نقد أو نقلا ميزة مهنة في علم الكلام (أأن فتكاد لا تسمع بطرح أو كتاب أو نقد المستكلمون لتقييمها والرد عليها، أو تأييدها، وعلى كل حالي لإبداء رأي فيها، وهذا امتياز بطالب الكلام الجديد اليوم بإعادة تمثل وبصورة أفضل. فدراسات كثيرة اليوم مضى عليها فرن أو قرون وتصنف لدى البعض بالحديث جداً أو الأحدث وكانها آخر ما تمخض عنه العقل البشري، في حين أنه مع ضرورة قراءتها بعمي وجدية لا سيما اللدراسات التأسيسية الغربية وغير الغربية، لابد من التربية بهالى القدراسات الواسعة المعاصرة خصوصاً في الفغود الثلاثة الأخيرة على مستوى الساحة المربية والإيرانية والغربية، وبالأخص ما ظهر بُعيدً انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة الأحادية القطه، بُعيدً انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة الأحادية القطه.

ج _ إتسم علم الكلام بإجاباته الحاسمة والمطمئنة في تلك الآونة، ليس لميزة خاصة به، بل لأن العقل البشري قبل عصر النهضة كان كذلك، أمّا اليوم، فإن علم الكلام الجديد يُخشى عليه من التَّرعة التَّمكيكية الشاملة والمدمِّرة، وهذا يفقده دوره الحضاري في إشاعة الطمأنية والاستقرار في نفوس المناصرين للاتجاهات الكلاميَّة.

لا نريد العودة إلى عصر اليقين هذا، إذ يبدو من الصَّعب تحقيق ذلك، لكن علم الكلام اليوم مطالبٌ ـ وبالتعاون مع بقية العلوم لا

أشار إليها سماحة السيد علي الخامتي حفظه الله تعالى في خطابه للحوزة العلميّة،
 يراجع مجلة الفكر الإسلامي، العدد 16: ص 209.

سيّما الفلسفة وعلوم الدِّين الأخرى ـ بالتَّفكير في حل لمشكلة الاضطراب والتذبذب التَّسي، ولو بإجراء تعديلاتٍ على مفهوم اليقين العلمي، وإلا فإن بقاء هذه الحالة سوف يساهم في إعاقة عمليّة التطوُّر العضاري القائمة، والمعتمدة على الدِّين.

د ـ خصوصية الأصالة التي تمتع بها علم الكلام القديم لأسباب عديدة، فعلم الكلام هو من العلوم الإسلامية الأصيلة؛ لأنه ولد قبل عصر الترجمة؛ أي أنه لم يكن مثاراً في انطلاقته بالثقافة والفلسفة اليونائية، بل إن الثاريخ الكلامي يؤكد أن هذا العلم قد وقف مونفاً حذراً إلى حد يعيد من التوجهات الفلسفية التي استف أسسها ومنطلقاتها وبناما التحبيّة من الفكر اليونائي بالخصوص، وهو ما سبّب أو كان على الأقل أحد أسباب الخلاف الفلسفي الكلامي في الثاريخ الإسلامي، لا سيما القرون الخمسة الأولى.

ولا يعني ذلك أن علم الكلام لم يتأثر بالأفكار الواردة على العالم الإسلامي من شرق الأرض وغربها، وأنّ كل ما كان عنده هو وليد الأرض وخربها، وأنّ كل ما كان عنده هو وليد مقولات وتصورات والحائثيّة لم تتلاقع مع أيّ وارد خارجي، بل كانت في قمّة القطيعة معه، وإنَّما المقصود هو أن الطابع الذي حكم هذا العلم خصوصاً في انطلاقه التي تعود إلى بدايات نشوء فرقة الخوارج في الإسلام هو طابع الأصالة، وبالتالي كانت المزاوجة بينه وبين أي فكر خارجي مزاوجة إجبابيةً ومن المَّرجة الثَّانية.

المطلوب من الكلام الجديد اليوم هو التماهي مع هذا النَّمط الكلامي القديم؛ أي الانطلاق في التَّفكير بصورةِ أصيلةٍ غير مثقلةٍ بالحمولات الأخرى من دون أن يعني ذلك سدّ باب التفاعل الطَّيعي بين العلوم كلّها، بما فيها علم الكلام والذي يستدعي أن يقوم بإنشاء علاقةٍ وطيدةٍ مع العلوم الأخرى لا سيما التي تلتي معه في طبيعة التخصص

ومنهجه، كعلم الفلسفة وغيره، سواءٌ كانت هذه العلوم ذات نتاجٍ داخلي حضاري أم نتاج خارجي من هذه الناحية .

إلا أن المشكلة الحقيقية هنا تكمن في الأسباب المولدة لأصالة علم الكلام، وأبرز هذه الأسباب على ما يبدو هو أنّ المتكلّم القديم كان يفكّر من موقع الفعل والصنع والإبداع؛ لأنّه كان متتصراً من الناحية السّباسية والعسكرية، والأهم من الناحية الحضارية، ولذلك لم يكن في تفكيره ملاحقاً لا زماناً ولا واقماً؛ أي لم يكن هناك ما يفرض عليه المعبلة في النوصل إلى نتائجه، أو يفرض عليه لضرورات الواقع إنتاج فكر معين، إلا إذا كان هناك سوء علاقة معينة بين المثقف والسُلطة المحاكمة، وهذا الارتياح النّسي يساهم قبل كل شيء في تجويد الارتاج وتحسين الأداء، والأهم من ذلك في خلق المفاهيم والمقولات والمصطلحات كما يراه الدكتور حسن حنفي ().

أمّا الكلام الجديد، فيعيش في إشكاليّة غايةً في التعقيد على هذا المستوى، والسَّبب في ذلك يعود إلى أن المتكلَّم الإسلامي لم يشارك في صنع الحداثة، ولم يخلق مفاهيمها، ومقولاتها، ومن هنا تورّط في استيراد متواصل للمفاهيم والمصطلحات، وأرهق نفسه في تتبّمها في عمليّة شرح وتفسير وتبيئة وتوظيفٍ لما ينتجه الغربي، بقطع النَّظر عن مدى الصوابية في هذا الإنتاج.

لم يستطع المتكلّم الجديد اليوم ـ وربما لن يستطيع ـ أن يلحق بالركب السريع الخطى لماكينة المفاهيم والمصطلحات الغربيّة، ولهذا فإن عقبته سوف تكون ـ حضارياً ـ في استفراقه في ردّ الفعل وفي استخدام ما صنعه الآخر، وبالتالي فلن يتمكّن من تمثّل الأصالة والدَّات

 ⁽¹⁾ الدكتور حسن حنفي، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، العدد 14، الانجاهات الجديدة في علم الكلام، ص 17.

بهذه السهولة، أو تحقيق العلاقة الطَّبيعيَّة والصحيّة بينه وبين العلوم الأخرى حتى تلك الواردة من الغرب.

إذّ هذه المعادلة المعقدة في الواقع العملي تؤكّد على ارتباط علم الكلام بالواقع السّياسي للأثمّة التي يعثّلها هذا العلم كما يطرحه الدكتور حنفي (1)، لكن ذلك لا يعني بالفرورة عدم قدرة هذا العلم على تخطّي ولو يعض مشكلات هذه الغربة والازدواجية والانقصام، ولعل أزّل ما يحتاجه المتكلّم على الصعيد التّنسي هو الإحساس بالثقة وتبديد عوامل الياس والإحاط، وهو امرّ تلعب التربية الاجتماعية أثراً بالغافي.

من عناصر الضعف: نذكر النتائج الآتية:

أ ـ التُّرعة التجريدية التي عاش الكلام القديم ردحاً طويلاً في مداراتها مع بقية أفراد أسرة المعرفة الدينية من الفلسفة حتى الفقه، والأخلاق. وقد أدّى ذلك إلى انشغال الباحثين بأمور ومسائل لا ترجع بالفائدة المتناسبة مع حجم الجهود المبلولة، كما أدّى إلى تولّد عقل فرضي يحاكي الشُور والاحتمالات من دون أن يلحظه أو ليحظ انعكاساتها في أفق الواقع، مما أحدث عزلة نسبيةً للعقل الكلامي. ومن هنا، فإن الكلام الجديد مطالبٌ بمنابعة الرؤى والأنكار آخذاً بعين الاعبار أيضاً التأثيرات الميذانية لمادة البحث ونتاجه، وهذا ما يستدعي إعادة فرز وترتبي للموضوعات الكلامية، مم الأخذ بالنظر هذا الجاب أيضاً.

من المعروف أنَّ تأثيرات المنطق الأرسطي، قد جعلت استقامة الفكر منفصلةً عن الواقع الخارجي العملي؛ لأن هذا المنطق يرى أنَّ سلامة العمليَّات الاكتشافية العقلية تكمن في قدرتها على وضع

⁽۱) م، ن.

القضايا والمعلومات في مكانها الذَّهني الصحيح للمساهمة في ضمان صخة التوصُّل إلى التتبجة، وهذا يعني أنَّ الهدف الذي يتوخَّاه العقل الأرسطي هو الوصول العقلي إلى نتيجة سليمة ذَهنياً، من دون الثَّقل إلى التردّدات العملية لهذه التتبجة (1).

لكن من المناسب هنا الإشارة إلى عدم الإفراط في ملاحقة هذه النَّزعة وإقصائها إلى الحد الذي يفقدنا قيمة أبحاث وموضوعات مهمة، فالعملانية ضرورة غير نهائية؛ والسَّبب في إثارة هذه القضيَّة هو أنَّ هناك نزعةً ملحوظةً سرت في الفترة الأخيرة في الأوساط الفكرية والثقافيَّة الدِّينية، وتعبّر هذه النَّزعة عن حالةٍ من النقد الشديد للدراسات النَّظريَّة في الفكر الدِّيني، والتي لا توجد تردّداتٌ عمليَّةٌ لها الأمر الذي يبرز واضحاً في علم أصول الفقه، وهذه النَّزعة يمكن الموافقة عليها والدِّفاع عنها للخلاص من الجهود الإستنزافية التي غرقت فيها الدِّراسات الدِّينية في الكثير من الأحيان، إلاَّ أنَّ المشكلة هي في ظاهرة تخطّي هذه التَّزعة للحدود المنطقيَّة، وتحوّلها أحياناً إلى ظاهرة رفض فيه شيءٌ من الإطلاقية، وشعورٌ بحالةٍ من التأزّم، وهو ما يؤدّي إلَّى ضياع الكثير من الجهود وقطع مسار تواصلها وديمومتها. ولعلّ هناك من يتحدّث اليوم عن علم أصول فقه مصغّر جداً قد تؤدّي الموافقة عليه إلى شيء من فقدان الدِّراسات التأسيسيّة الهامة، كما لعل هناك من يستبعد الكثير من الأفكار الاعتقاديّة الهامة لمجرّد تحسُّسه أهميّة موضوعات أخرى في الفترة الراهنة تحسّساً يمكن الوقوف معه غالباً، وهو ما يدعونا إلى التمييز بين لغويّة بحثٍ ما من حيث المبدأ، وزيادة أهمِّية بحثِ آخرِ عليه في فترةٍ معيَّنةٍ.

يراجع عبد الجبار الرفاعي ومحمد مجتهد الشبستري مصادر سابقة.

ب ـ النَّرعة اليقينية: (وهنا نقرأها من جانب آخر غير ما تقدم)، حيث ساهم فيها المنطق الأرسطي، وغيره أيضاً وهو، وفق تصوَّره لليقين ووسائل الإثبات أيضاً، ساهم في تكوين عقلي دوغمائي جزمي، ينفي الآخر بمجرَّد إثبات ذاته نفياً غير قابل لاحتمال الخلاف، وهذه النَّزعة الدوغمائية المشبعة بشيء من النرجسيَّة أشبعت علم الكلام القديم بشكل واضح يلاحظ بأدني مراجعة للمتون الكلاميَّة، لا سبما تلك التي هي ذات طابع مذهبي خالص.

هذه التَّزعة، قد لا يوافق البعض على إجراء تعديلاتٍ فيها، غير أن ذلك - في تقديري - صار لازماً عملياً لعلم الكلام الجديد باستبدال العقل الدوغمائي بعقل تعدّدي احتمالي منفتح يوسّع من هامش التقلُّل العلمي والمعرفي، ويضيّق ضغوط اللَّروعي.

ب التُزعة المذهبية التي اصطبغ بها الكلام القديم حتى صارت السمة الغالة عليه، وهذا الاصطباغ مع ما فيه من حسنات، حدّ من حركة هذا العلم؛ لأنّه أحاطه بجدالية لا متناهية في موضوعات محدودة، وحكم عليه بأطو محدّوة غير قابلة للتجاوز تم تلقيها على أنّها خطوط حمراه، ومقدّسات غير قابلة للبحث، بقطع النّظر عن صحّتها أو فسادها من حيث هي و لا حاجة إلى كثير كلام في واقعنا الراهن عن سلبيات هذه النّزعة التي صار من الشروري استبدالها بعقل منسبط، فإن واحدة من آثار هذا النّزعة وأبليهها هو اعتماد المتكلمين على المنطق الجدلي؛ وهو منطق يتكي البلرجة الأولى على القضايا المشهورة والمسلم بها، ويستهدف صرع الأخر أكثر من كشف حقيقية أو حل مشكلة، في حين بحتاج الكلام اليوم إلى ركالز علية قبلها فلان أو لم يقبلها، لأن هذا هو الذي يحرل المشكلة أو نيز الطّريق.

ج ـ لعله الأسباب تاريخيَّة لم تُعطَ دراسات مقارنة الأديان حقّها في

الكلام القديم، أمّا اليوم ـ بعد تحوّل العالم إلى قرية كونية واحدة واحتكاك المسلمين والمسيحيّين واليهود على أكثر من صعيد ـ فقد صار علم الكلام المقارن ضرورة ملخة حتى يقوم الحوار بين الأديان على قواعد علميّة تختزل الوقت وتغتم الفرص، ولهذا لابد من أن يركّز الكلام المجديد على مقارنة الأديان، وأن لا يقتصر على مقارنة الملامب كما هو الحاصل فعلاً.

د _ إن تاريخ علم الكلام يكشف عن اعتماده على المنطق الارسطي كمنطق وحيد وحكم مفرّد في الجدال العلمي، حيث قمه هذا المنطق على أنه حقائة شاملة كلة ويقينة. غير أن تطوّر العمارك البسريَّة كشف عن نغرات في هذا المنطق بوضعه الحالي أقلها أنه ليست لديه قابلة لحل كل المشكلات اليوم، ومن هنا، ونظراً لتجدد الكثير من الإشكاليات ذات الطابع المنطقي المختلف، فإنَّه من المشروري للكلام الجديد الاتكاء على مخزون منطقي أكبر يشمل، إلى جانب المنطق الأرسطي، المنطق الاستقراق، والرياضي، والتَّجريبي، والنَّاتي، والدياتكيتكي و... وإلا فإن أزمة تخاطب ستنشأ تبعاً للهزة الحاصلة بين الهيكلية المنطقيَّة المنطقية المنطقيَّة المنطقية المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقية المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقيَّة المنطقية المنطقية

ولا يراد هنا التقليل من شأن المنطق الأرسطي بقدر ما يراد الإشارة إلى كون هذا المنطق هو جهد بشري لا يتّصف بالكمال.

هـ إنّ واحدةً من إفرازات نزعة البقين والتمذهب هي النَّاتية والتحيز، وبالتالي ضعف الموضوعية والحياد، وهي مشكلةً جديةٌ لا يخلو منها علم، لكن الكلام القديم - كبعض العلوم الأخرى - قد تجاوزت فيه النَّاتية والتحيّز الحدّ الطَّيعي، ومن هنا فعلى الكلام الجديد تجنّب هذه المشكلة بواسطة رفع القيود وتقليل الاعتبارات

التي تفضي بالمتكلِّم إلى الذَّاتية والأحكام المسبقة، وتقليل هذه الاعتبارات سيساهم في فتح الباب أمام صنوف الأفكار والآراء الأمر الذي يثري حركة الفكر، ويرفع رصيد علم الكلام ويضاعف من إنتاجه (1).

موضوعات الكلام الجديد:

لم يجر في علم الكلام الجديد تأسيسُ موضوعاتٍ لم يكن لها سابق بحث وحضور في الساحة الفكرية الإسلاميَّة دائماً، بعمني أن أصحاب المنا الانتراح لم يقوموا بتأسيس مجدوعةٍ من القضايا والساحت الكلاميَّة التي ليس لها سابق وجود وانَّما نظموا مسائل علم الكلام الجديد على أساس عمليّة تجميع لابرز الموضوعات التي ظهرت أما المفكرية من دون أن تكون محصورةً بعلم معيّن كعلم الفقة، أو الاصول مثلاً، بحيث تكون مسألةً أصوليةً أو فقهيةً يطبعتها. وهذا الأمر يؤدي _ إذا لم تجر عمليًة تحديد صبق لموضوع هذا العلم وهذاه ودائرته - إلى حدوث تجر عملية تحديد مسبق لموضوع هذا العلم وهذاه ودائرته - إلى حدوث علم تجميعي لمسائل متقرقة وهموم مختلفة، يصيّره علم الكلام إلى علم تجميعي لمسائل متقرقة وهموم مختلفة، يصيّره علم مرّ الأيّام خليطاً المدنى البحيد إلى افتقاده المنهج الواضح الموخّد، وكذلك التّناسق المنطقي المتناغ،

وعلى أيّ حال، فإن أبرز النماذج المطروحة في مجال نشاط الكلام الجديد هي كالتالي وبشكل مفهرس وسريع⁽²⁾:

بعض هذه النقاط ليست من مختصات الكلام لكنَّه اتصف بها أيضاً

⁽²⁾ قد تتداخل بعض هذه الأيحاث وتنفرز أبحاث نقطة واحدة، كما أثنا تجاهلنا هنا الفرز الموجود عند البعض بين مسائل علم الكلام الجديد ومسائل علم فلسفة الدين

- النطاق الديني: هل الدين محدود في دائرة الفرديات والأخلاقيات، أم أنه يمتد ليشمل النواحي السّياسية والاقتصاديّة و... وحتى الطبية وأمثالها؟ وما هي تأثيرات الحجواب هنا على الفهم الديني ككل؟ وهنا في الحقيقة بهم ملتقى مجموعة من الظريات أبرزها نظريَّة وانتظارات وتوقعات البشر من الدين؟ كما تدرس بعمق منا نظريَّة أسرة مول الدين لكل وقائع الحياة؟ وشكل هذا الشمول؟ كما تأثيرة عرفت بنظريَّة «الدين بالحد الأعلى والدين بالحد الأعلى والدين بالحد الأعلى والدين مناحد الأعلى مناطريّة وحديدة أخرى تسمّى بنظريّة وحديدة أخرى تسمّى بنظريّة وتكامل النَّجرية النَّبوية» والتي طرحها الدكتور عبد الكريم سروش في إيران.
- اللَّغة الدَّينية: وهل هي لغة رمزية، أسطورية، واقعيَّة، قصصية، بيانية؟ ... هل ترجع القضايا الدِّينية إلى مضمون، أو أنّها بلا معنى كما يقول الوضعيُّون؟ هل هي لغة إنشائية، أو إخبارية حقيقية، أو مجازية؟ هل للدِّين لغة خاصةً به؟ كيف يمكن تقييم التوصيفات البشريَّة للدِّين سيما الباري تعالى؟ ...
- التُزعة الدِّنية: ما هي أسباب ظهور التديّن الخوف، أو الجهل، أو الطبقية أو ...؟ تحليل نظريات ماركس وسبنسر ودوركمايم وفرويد، هل البشر بحاجة إلى الدين؟ وهل هو فطري؟ وما معنى وحقيقة الفطرة؟ هل الفطرة أمر ّ آخر غير البديهات القبلية التي قرّرها علم المنطق أم أنها ليست سوى هذه القبليات الواضحة عقلباً؟ وبالتالي هل يمكن الاعتماد بصورة مستقلة على الفطرة في قبال الأدلة والمعايير العلمية الأخرى أم لا؟...
- 4 ـ النَّجربة الدّينية: ما هي حقيقة المشاعر، والأحاسيس الدّينية، وما
 هي عناصرها، وميزاتها وهل هناك فرق بين التَّجربة الدّينية

- والأخلاقيَّة؟ ما هو ميزان ضبط صدقيّة النَّجربة الدّينية؟ العلاقة بين النَّجربة الدّينية والرُّحيَّة والعرفانية؟...
- 2 ـ عقلانية الدين: هل إثبات القضايا الدينية يكون بشكل عقلاني أو شهودي؟ . . . وهنا تطرح نظريات الكانطين في ما يرتبط بالعقل العملي، والإثبات الأخلاقي للدين، كما وتقرأ المدارس الرُّحيَّة والعرفانية لدى الأديان كافة أيضاً . . . الرَّابطة بين الدين والعقلائية؟ التعمَّل والتعبد في الدين ومساحاتهما وعلاقاتهما؟ . . .
- 6 ـ معنى وحقيقة الدين: ما هو تعريف الدين؟ وما هو الفاصل بين الديني وغير الديني؟ وأساساً هل للدين تعريف محدَّد؟ وعلى تقديره فهل هو ذو خصيصة معرفيَّة أو عاطفية أو عمليَّة أو غير ذلك؟...
- 7 ـ الجوهر والعرض في الدين: ما هو ذلك الذي يمثل العنصر الذاتي في الدين، وما هو ذاك الذي يمثل العنصر المترضي؟ كيف نرتب سلسلة الدينيات من حيث الأهمية والرتبة ومن أين نبداً؟... الأخلاق، القانون، العقيدة أم ماذا؟
- 8 ـ القاسم المشترك الديني: ميزات وقواسم الأديان والمذاهب؟ ما هي الحدود الواضحة والشفاقة بينها؟ هل يرجع الكل إلى منظومة واحدة أم لا؟ ما هو موقف الأديان من بعضها البعش؟ ما هي المقرّمات الحقيقة _ أخلاقياً ومعرفياً وميدانياً _ للحوار الديني والمذهبي؟ ما هي حقيقة هذا الحوار؟ هل الحوار هو السبيل أو التصادم؟ وأين تكمن مظاهر من قبيل التكفير، واللعن، والسباب من هذه القضية؟ . . .
- 9 ـ مناهج المعرفة الدِّبنية: هل منهج المعرفة في الدِّين هو عقلي
 تركيبي، تفكيكي، نقلي، تجريبي، سلوكي، شهودي أو هناك

- تلفينٌ ما؟ ما هي طبيعة هذا التلفين وكيف هو؟ ما هي حدود كل منهج ونطاقه؟ هل علاقة الدِّين بمنطقٍ ما ومنهج تفكيرٍ ما علاقة خالدة؟ . . .
- التعدُّديَّة الدَّبنية: هل كلّ الأديان مصيبة؟ ما هي نسبة الإصابة والخطأ؟ هل الوصول يمكن أن يتم عبر كل الطرق؟ هل يعذر المتدبَّدون بما دانوا به من دينٍ أو مذهبٍ ولماذًا؟ ما هي حدود اعتراف الأديان بعضها؟ . . .
- 11 ـ الدور الديني: ما هو الأثر الذي يتركه الدين في حياة الفرد والجماعة؟ ما هي الأرقام حول هذا الموضوع؟ هل هو أثر نفعي، اجتماعي، سياسي أو . . . أو ملقق أو مجموع؟ ما هو دور الدين في الصنع والفعل الحضاري؟ تأثيرات الذين في صنع القرارات السياسية؟ هنا تدرس مسائل علم الاجتماع الديني، وعلم القس الديني، وغيرهما من العلوم، وتُحدد العلاقة بين الذين وعلم الإحصاء والقراءات العدائية . . .
- 11 ـ المعرفة الذينية والبشريّة: ما هي حدود التفاعل بينهما؟ أنواعه؟ هل هو كلي أو محدود وجزئي وكيف؟ ماذا ينجم عن قبول أو رفض نظريّة التفاعل وتأثر المعرفة الدِّينية بالمعرفة البشريّة؟ أين تقع الدَّاتية

والموضوعية في القراءة الدَّينية؟ هل هناك إسقاطاتٌ دائمةٌ على
النَّص الدِّيني؟ هل المعرفة الدَّينية رهية القارىء أو أنَّه هو رهين
النَّصر؟ العلاقة بين النَّص وقارته على ضوء نظريات اللَّغة
والهم متبوطيقا الحديثة؟ وعلى أساس ذلك ما هو المقدِّس، وأين
هو في الدين؟ . أساساً فكرة المقدِّس هل تنمّ عن عقلِ خائفٍ أو
لا؟ ...

- 14 ـ النّبات والتحوّل اللّذِين : مساحات الثابت والمتحوّل في الدين؟ هل يطرأ التحوّل على كل شيء أو لا وكيف؟. هل المتحوّل هو المعرفة البشريّة للدّين أو الدّين نفسه يخضع لتحوّلات إيضاً؟. النَّظرة الثّاريخيّة للدّين واعتبار القرآن الكريم والتّجرية البّينية ظاهرة تت تاريخيّة بشريّة، ومضاعفات وملابسات هذه النَّظرة منهجياً وصفحيناً، وهنا تُستعرض نظريّات أمثال الدكتور نصر حامد أو ريد، والدكتور محمّد أركون، والدكتور عبد الكريم سروش و...
- 11 ـ الدين والعلم: وهذه أهم مسألة في الكلام الجديد وفق نظرة الشيخ محمد مجتهد الشبستري⁽¹⁾، إذ يُساءل هنا: هل يجب وضع المفاهيم الذينة كخط أحمر ونتالج نهائية أمام العلم لا يسمح له بتجاوزها أم نمنح العلم حق الاستفلاك؟. هل نحن مذمون بالنوفيق بين النتائج العلمية لا سيما تلك المتعققة بالظواهر الكونية والخلقة الإنسائية (ومن أبرزها نظرية تطور الأحياء لداروين) ونظريات علم النفس والاجتماع... وبين المفاهيم الذينية، وعلى وعلى تقديره فما هو طريق الدوفيق المنطقي والموضوعي؟. هل يقدم أحدهما على الآخر وما هو ولماذا؟. كيف بجمع بين

 ⁽۱) مدخل إلى علم الكلام الجديد، محمد مجتهد الشبستري، الكتاب السادس لمجلة اقضايا إسلاميَّة معاصرة»، عام 1998م، ص 51 ـ 85، حوار ترجمه وأعلَّه جواد على.

المعجزة والنظم الكرني، بين منطق التكليف العام وجبرية الشُلوك الإنساني على كل الصعد، أو على بعضها؟. فطريَّة الدِّين والغربة التي يعشها الموصر؟.. هل الفارق هو في اللَّمَة الدَّينية والعلميَّة أو أن الجوهر؟. ما هي حدود وأساليب وقوانين تطويع المتن الدَّيني للعلم؟. هل نحن من حيث العبداً عقلانيُّون أم نصيّون؟ ... هذه الإشكائيَّة أكثر ما تبرز صعوبتها بين العلوم الإنسائيَّة والدَّين، إذ تتنخَل هذه العلوم كثيراً في الحقل الذِّي يعه الدَّين بدلوه، كالتَّقِين البرسريَّة، والمُجتمع، والتربية، والاقتصاد، والاخلاق...

11 الدّين والأخلاق: ما هي التّطريّة الأخلاقيّة الدّينية؟. أين تقف مبادئ الحق، والواجب، والتكليف، والفرد، والجماعة، والإنزام، والنيّة واللواب، والعقاب، وغيرها من هذه التّظريّة؟. هل الدّين يدعم الأخلاق أو يتصام معها؟. هل بالإمكان تصور عالم أخلاق أبلا دين بحيث يكون التلازم بين مساري الدّين والأخلاق تاريخياً لا وافعياً حتمياً أم لا؟. ما هي الشمانات التي يؤمّنها الذين للأخلاق؟ نسبيّة الأخلاق وتأثيرها على الأخلاق الدينية، المحلاقة بين الأخلاق والتانون، وينهما وبين الدين؟، المحلاقة بين الأخلاق والتانون، وينهما وبين الدين؟، الجماليّات (ومنها الأدب والفن) في التصور الدّيني؟...

17 _ إنسانيّة الدين: هل الدين إنساني أو غير إنساني؟. أين تقف موضوعة حقوق الإنسان من الدين؟، الحرّية والعدالة في الدين؟، التميّزة والعماييّة الدين؟، الدّين ومفاهيم القومية والعرقية؟، مفهوم الأخوّة والمساواة في الدين؟، قضيّة الأقليّات؟، موضوعة المرأة وإشكالياتها المعقّدة؟، حقوق الطفل؟، حقوق العاملة، وعلاقة مفهوم السُلطة _ بعد تحديده _ بعفهوم الحق العام؟، نظام العقوبات الجنائية والجزائية في الدّين

- سيما مسألتي الإعدام وأساليبه والارتـداد والتكييف الإنساني لهما؟...
- 81 ـ الدين والأسطورة: العلاقة بينهما في الجوهر واللَّمة؟، السرّ في نمو الأساطير في الساحة اللَّمينية؟، ميزات الأسطورة والحقيقة اللَّمينية؟. هل النشابه التَّاريخي بين الأديان والأساطير يجعلنا نصدر حكماً ما؟...
- 11 الدَّين والأيديولوجيا: الرَّابطة بين الدِّين والأيديولوجيا والنَّسبة بينهما؟، تعريف الأيديولوجيا تعريفاً واضحاً؟، موضوعة موت الأيديولوجيا وتأثيرها على الدِّين وموقف الدِّين منها؟، النزعات البراغمائية وموقف الدَّين منها؟...
- 20 _ آفات الدين: هل للدين مساوى، ؟، العصبية _ النطرف الديني _ النفرةية الفوقية الدينية _ النفرةية _ الكرب الجنسي والفكري _ الإرهاب بكل أشكاله _ العنف والخشونة _ وغيرها، وتحليلها تحليلاً علمياً وتقديم إجابة وافية حولها؟. . .
- 12 ـ الأبحاث التقليديَّة الكلاميَّة على التَّمط الحديث كمسألة الروح، الجن التقيطان، الباري تعالى، الوحي (وهو مسألة مهمَّة جداً)، المعجزة ورابطتها المنطقيَّة الإثباتية، الملائكة، الإمامة، المهلديَّة، الحسن والقبح، مسألة آدم (عليه السلام) والخلافة الإلهيَّة وغيرها من المسائل العليدة...
- 22 _ التقليدية والحداثة في الدين: ما هي قابلية الدين لتحديث نفسه؟، ما هي أطر هذا التطوير؟، كيف يتم إحياء الدين وتنميته؟، قراءات فاحصة ونقدية للتجارب الإحيائية للدين (جمال الدين الأفغاني محمد عبده ـ عبد الرحمان الكواكبي _ محمد حسين الناتيني _ روح الله الخميني _ محمد باقر الصدر _ مرتضى مطهري _ علي شريعتي

هذا إضافة إلى المسائل التي لا مجال لذكرها هنا لضيق المجال، ممَّا بحثه الكلام الجديد فعلاً أو لم يبحثه حتى الآن.

ومن اللازم هنا الإشارة إلى أن العنارين والموضوعات الكلامية المجتدة المتقدّم بعضها، ذات تشعّبات عديدة وذات قابلية للقراءة من أكثر من جانب ا فصوضوعة حقوق الإنسان قضية تتصل بالفقه والقانون الإسلامي كما تتصل بالكلام الجديد؛ ومن هنا، فمن الصَّروري السعي إلى تحديد المصور الذي يُعنى به علم الكلام حتى لا يسنب ذلك في البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الترسيم العام للخارطة الفكرية البحث الكلامي في هذه الموضوعات هو الرسيم العام للخارطة الفكرية بيضها بمسائل الفقية الإسلامي، أو بمسائل علم الأخلاق، أو بمسائل علم الأخلاق، أو بمسائل علم الأخلاق، أو بمسائل علم الأخلاق، أكدوشوعات لعلم اللام الجديد مماً يتصلل بالعلوم اللنينية الأخرى بالدرجة الأولى، وكأن علم الكلام الجديد مماً يتصلل بالعلوم اللنينية الأخرى الموضوعات الجديدة التي عموماً.



علم الكلام الجديد

الشيخ عبد الجبار الزفاعى

تمهيد تاريخي

تبلورت النواة الأولى لعلم الكلام في فضاء بعض الاستفهامات، وما اكتنفها من جدل وتأثّل في دلالات بعض الآيات القرآنية المتشابهة التي تتحدّث عن الذَّات والصَّفات، والقضاء والقدر، ثمّ اتسع بالتدريج إطار هذه الأسئلة والتأمّلات، فشملت مسائل أخرى تجاوزت قضيًة الألوهية والصَّفات إلى الإمامة، فور التحاق النبي الكريم في المرفيق الأعلى وما فتله المعلمي وقتلي، حتى أضحت من أهم مسائل التَّمكير العقدي في حياة المسلمين.

وقد كان للحروب الدَّاخليَّة في المجتمع الإسلامي أثر هامَ في تطوير النقاش في الموضوعات العقديَّة، وتوالُّدِ أسئلة جديدة تتمحوَّرُ في حكم مرتكب الكبيرة، وخلق أفعال العباد، وحرَّية المكلَّف واختياره وغير ذلك من المسائل.

كذلك عملت الفتوحات على إدخال شعوب كثيرة في الإسلام، لبثت مدّة طويلة في نحل كتابيَّة أو وثنيَّة، ولم تستطع حركة الدُّعوة العاجلة تحرير وعي هؤلاء المسلمين من ترسُّبات أديانهم ويَخلِهم الشَّابِقة، فنجم عن ذلك شيوع مناخ فكريٍّ مضطرب يموج برؤى متقاطعة، وسجالات صاخبة، غذّتها، في آونةٍ لاحقة، أفكار المنطق والفلسفة ومقولاتهما، التي تدقَّقت من مراكز الترجمة، وبخاصة في عصر المأمون العباسي.

في هذا الفضاء النقافي تشكل علم الكلام، وصار واحداً من الإبداعات المعرفية للحضارة الإسلاميّة، وانخرط في دراسته وتدريسه وإنتائيف فيه قطاع كبير من العلماء المسلمين، منذ نهاية القرن الهجري الأوّل، وبلغ ذلك ذروته في القرن الرابع، وصار تنزُّع الأنوال في علم الكلام، هو الأساس لوجود الفرق والانتجاهات المختلفة في الإسلام، فيهلاد أية فرقة، ونموها، وتأثيرها في مسار الحياة الإسلاميّة، بات يتوقف على بنائها لآراء وتصرُّرات مستدلة في القضايا العقديّة؛ ولهذا الفرق التي ظهرت، بدوافع سياسية على صيافة فهم عقدي خاص عملت الفرق التي نظورت، بدوافع سياسية على صيافة فهم عقدي خاص سلوكها السياسي. أمّا الجماعات التي أخفقت في تكوين منظومة عقديًّة، تصدر عنها مواقعها السياسية، فإنّها انطفات باكراً، وإن خطف وهجها الأبصار عند ظهورها.

إن علم الكلام تحكمت، في نشأته وتطوَّره، مجموعة ظواهر سياسة واجتماعية وثقافية، كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية الذاك، فأمدت عقل المتكلم بعناصر وأدوات خاصة، هي نتاج تلك البينة، ولذلك تجلّت البينة التَّاريخيَّة للمتكلم وأبعادها المعرفيّة في تراث الككرم الإسلامي، وظلّت البينة الأولى للفكر الإسلامي تمون التُفكرة الكلامي، وتقوده في نسقها المحدد، فتكرّرت في المؤلّفات الكلامية منذ نضوج علم الكلام الأفكار نفسها، وأنماط الاستدلال، والموضوعات، وخط هذا العلم صداراً مسدواً، دأب فيه على المعودة إلى المشكلات والتحديات نشوج على العرقة إلى المشكلات والتحديات نشرع يشكرك في مداراتها، يبدأ

دائماً من حيث انتهى، وينتهي من حيث بدأ، من دون أن يتقدّم في حركته خطوة إلى الأمام، ومع وفرة ما ألّف في هذه الحقبة، غير أنّه لم يكن سوى شروح وهوامش على المتون التقليديّة.

تسمية علم الكلام

تداول الباحثون مجموعة أسماء لدراسة العقيدة، اشتهر منها: «علم أصول الدين»، وهو العلم الذي يبحث في بيان أصول الدين الإسلامي والاستدلال عليها والدفاع عنها. وقد عنون بعض المؤلفين أعمالهم بهذا الاسم، مثل الرازي (600هـ) في كتاب «المحصل في أصول الدين». وقبله الجويني (478هـ) في كتاب «الشامل من أصول الدين».

كما سُمِّي (الفقه الأكبر")، ونقلت هذه التسمية عن الفقيه أبي حنيفة؛ لأن النَّقلر في أحكام الدِّين وعقائده كان يسمَّى فقهاً، ثمّ خصّت الاعتقادات باسم الفقه الأكبر، في ما خصّت الأحكام العمليَّة بالفقه الأصفر (1).

كذلك أطلقوا اسم «علم التوحيد»، بمعنى العلم الذي يجعل قضيًة التوحيد هي المحور، ومنها تنبثق سائر المعتقدات، وهي تسمية للشيء بأشرف أجزائه، وقد جعل الشيخ محمد عبده (1323هـ) هذا الاسم عنواناً لكتابه في العقيدة «وسالة التوحيد». وقبل ذلك ألف المتكلم المعروف الماتريدي (333هـ) كتاباً في الكلام سمّاه «علم التوحيد».

وعبر عنه بعضهم بـ «علم الذَّات والصَّفات»، فجعلوا الذَّات المقدّسة وصفاتها ركيزة هذا العلم، وجميع مباحثه ترجع إليها، ويتحدّد

دي بور. ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: د.محمد عبدالهادي أبو ريدة، بيروت، دار النهضة العربية، ص48 (الهامش).

في ضوء ذلك القول بالصِّفات، وهل هي الذَّات عينها أو زائدة عليها؟

وعبر عنه آخرون بعلم «العقائد»، ووجه ذلك أنَّه العلم الذي يتكفّل بمعرفة العقائد الإسلاميَّة، والبرهنة عليها. وهذا الاسم اتخذه جماعة عنواناً لمؤلّفاتهم الكلاميَّة، فأطلق الجويني على كتابه اسم «العقائد النظامية» والنسفي (622هـ) «المقائد النسفية»، وعضد الدِّين الإيجي (657هـ) «المقائد العضديّة»، وقبل هؤلاء، سمَّى الطحاوي (321هـ) كتابه الكلامي «المقيدة الطحاوية».

لكن أشهر الأسماء المعروفة لدراسة المقيدة ومسائلها هو «علم الكلام»، ويورد الدَّارسون اجتهادات شتى في تحليل مدلول هذه التسمية وتاريخ استعمالها⁽¹⁾. وقد جمع صاحب «شرح العقائد النسفية»⁽²⁾ أسباب تسمية هذا الفن بعلم الكلام، فذكرها وفاقاً للتسلسل الآمي:

ا _ لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا.

 ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى
 إن بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن.

(1) عن اعلم الكلام الراجع:

- المصدر نفسه، ص48(الهامش).
- التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1 تحقيق: علي
 دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م، ج1، ص29.
- الأحمدتكري، عبدالنبي بن عبدالرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون(المعروف بدستور العلماء)، ط3، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1975م، ج 3، ص133.
- _ التفتازاني، سعد الدِّين، شرح العقائد النسفية، طبعة حجرية، 1304هـ، ص 5 _ 7.
 - (2) التفتازاني، المصدر نفسه، ص 5 _ 7.

- 3 ـ ولأنه يورث قدرة على الكلام من تحقيق الشَّرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.
- 4 ـ ولأنه أوّل ما يجب من العلوم التي تُعلَّم وتُتعلَّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له.
- ولأنه إنّما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقّق بالتأمّل ومطالعة الكتب.
- 6 ـ ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم.
- 7 ـ والأنه، لقوَّة أدلَّته، صار كأنه هو الكلام من دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام.
- لابتنائه على الأدلّة القطعة المؤيد أكثرها بالأدلّة السمعة، أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمّي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

وأضاف الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ما تقدّم، احتمالين، استظهرهما من الأحاديث والآثار، وذهب في الاحتمال الأوَّل إلى أن تسمية الكلام جاءت من كون «الكلام ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداء بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها، (1).

أمَّا الاحتمال الآخر، فيُرجع منشأ التسمية إلى أن الكلام مقابل النعل «كما يُقال: فلان قوال لا فقال. والمتكلِّمون قوم يقولون في أمور

عبد الرَّازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص 267.

ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتملّق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة⁽¹⁾.

ويبدو أن الاحتمال الأخير الذي ذكره الشيخ عبد الزازق هو أقرب الوجوه إلى نشأة هذا العلم تاريخياً؛ لأن قضايا علم الكلام اكتسبت طابعاً نظرياً تجريدياً سند ولادتها، وإن نشأ بعضها في أفق أسئلة أفرزتها التُجربة العمليَّة السّياسية، كمسألة حكم مرتكب الكبيرة، وترسّخت التُرعة التجريديَّة في علم الكلام بعرور الزمن، وظلت على الدوام أحد المنابع الأساسيَّة لمجز علم الكلام وقصوره عن الالتحام بواقع المسلم.

إلا أن بعض الباحثين يميل إلى أن سبب التسمية نشأ من الاحتمال الثّأني؛ أي «لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدلاً...، وأمّا سائر الاحتمالات المذكورة فلا تخرج عن كونها «مماحكات لفظية لا معنى لها» (2). ويبدو هذا القول وجيهاً، لولا أن مصطلح الكلام والمتكلّمين ورد في بعض الآثار، قبل احتدام الجدل في شأن كلام الله، ومن ثمّ تطورت هذه المسألة إلى ما عرف بخلق القرآن في ما بعد.

فقد أشارت نصوص تشمي إلى ما يقرب من منتصف القون الثَّأني الهجري إلى هذه النسمية، منها ما ورد في قصة تردّد ابن أبي العوجاء عن مناظرة الإمام الصادق (عليه السلام) لمّا جاء لمناظرته، فقال له الإمام: لماذا لا تتكلّم؟ فأجاب بقوله: ﴿إني شاهدت العلماء، وناظرت المتكلّمين، فما تداخلني هيبة قطّ مثلما تداخلتي من هيبتك، (أ.

المصدر نفسه، ص 268.

⁽²⁾ بدوي، د. عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1983م، ج1، ص23.

⁽³⁾ الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج1، ص59 - 606 (كتاب التوحيد).

وهذا يدعونا لاستبعاد ما ذكره أحمد أمين (1) أيضاً، تبماً لصاحب الملل والنحل (2) ، من أن تسمية الكلام تأخرت عن نقل التُراث الفلسفي اليوناني إلى العربية أيام العامون؛ لأن هذه التسمية شاعت في الحياة العلمية وأصبحت علماً على طائفة من الذَّارسين المهتمِّين بالشأن العلمية، مثلما يدلُّ النصّ المتقدّم وغيره من النُّسوص، قبل أن تترجم الفلسفة اليونانية.

مناهضة علم الكلام

منذ الأيام الأولى لولادة التُعكير الكلامي، انبرى لمناهضته مجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتنبر التُصوص المجموعة من رجال الحديث، الذين قاوموا أية محاولة لتنبر التُصوص محارسة هذا اللون من التُفكير، بقطع النُظر عن التتابع التي ينتهي إليها، معارهم فقر من الكلام، في أي صورة يكون، كما غفز من الأسلاه! بن لمن (178هـ) حظر السأقول في بعض المسائل، واعتبار مثل هذا السُّؤال بدعة، فحين سُئل عن كيفية والإيمان به واجب، والسُّؤال عنه معهول، والإيمان به واجب، والسُّؤال عنه معهول، والميان به واجب، والسُّؤال عنه بدعة (18 ولهذا وسم مالك بن أسر جميع الذين يتماطون التُفكير والحديث في ذات الباري وصفاته بالمبتدين، وكان يحذر من هذه البلاع ويقول: إياكم والبدع، قبل: يا بالمبتدين، وكان يحذر من هذه البلاع ويقول: الإعام والبدع، قبل: يا

⁽¹⁾ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ج 3، ص10.

⁽²⁾ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص23.

 ⁽³⁾ غولد تسهر، أجناس، العقيدة والشّريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى وصاحبيه، القاهرة، دار الكتاب المصري، 1946م، ص 114.

 ⁽⁴⁾ السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1909م، ج 3، ص126.

وصفاته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وكان يقول: من طلب الدّين بالكلام، فقد تزندق،(١).

وعقيب مالك، ناهض الإمام الشافعي (202هـ) أيضاً المنحى الكلاميًّ في التُفكير، فشنّ حملة عنيفة على المتكلّمين، وبالغ في التشنيع على هذا اللون من التُفكير، فنقل عنه قوله بعد مناظرته مع أحد هؤلاء: (فلقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط، ولتن يبتلى السرء بجميع ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير من أن يبتلى بالكلام، (أ.). كما نقل عنه قوله: (ولو يعلم الناس ما في علم الكلام من الأحد، وقوله أيضاً: (حكمي في أهل الكلام، أن يضربوا بالمجريد، ويطاف بهم في المشائر والقبائل، ويقال: المحادم، من ترك السنة وأخذ في الكلام، (أ.).

وينسب للشافعي قول حانق يحذّر فيه أبا إبراهيم العزني، لما سأله بمسائل نهج فيها منهج أهل الكلام، فقال له الشافعي: «يابني! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تُؤجر، وإن أنت أخطأت فيه كفرت...،⁽⁴⁾.

ثم جاء من بعده أحمد بن حنبل (142هـ) فاقتفى السبيل نفسه، وأسرف في مقارعة التَّفكير الكلامي، حتى زجّ نفسه بسجالات ومماحكات صاخبة مع المتكلمين، قادته في خاتمة المطاف إلى أن يُضرب بالسوط في مناظرته مع ابن أبي داود في مسألة خلق القرآن⁽⁵⁾.

السيوطي، جلال الدّين، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص96.

 ⁽²⁾ الرازي، فخر الدين، مناقب الإمام الشافعي، مخطوطة الأزهر بالقاهرة، برقم خاص 3936 وعام 1617، صفحة 65 _ 66.

⁽³⁾ طاشكبرى زاده، أحمد، مفتاح السَّعادة، طبعة حيدرآباد، ج 2، ص26.

⁽⁴⁾ السبكي، طبقات الشافعية، مصدر سابق، ج 1، ص241.

 ⁽⁵⁾ المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعترلة، تحقيق، سوسنة ديفلد _ فلزر، بيروت،
 دارالمنتظر، ط2، 1888م، ص124 _ 125.

ونقلت عن ابن حنبل أقوال تكفيرية قاسية في ذم الكلام والمتكلّمين، منها قوله: الا يفلح صاحب كلام أبدأ، ولا نرى أحداً ينظر في الكلام إلاّ وفي قلبه مرض⁽¹⁾ وقوله: «علماء الكلام زنادقة»⁽²⁾.

وواصل الحنابلة مناهضة علم الكلام تبعاً لنهج شيخهم، فخاضوا صراعات حادة مع أصحاب الكلام، وتوكأوا على سلاح التكفير في هذا الصّراع، وبات ترائهم رافداً تُستقى منه فناوى تكفير فرق المسلمين، تلك الفتاوى التي عملت على تعميق انقسامات الأمَّة، وظلّت إلى الآن تجهض مساعي الحوار الإسلامي.

وقد تغلغلت أفكار النيار المناهض للكلام في وعي عامّة المسلمين، فبدا الكثير منهم ينظر بارتياب، بل تنامت هذه الحالة، وصار ينظر إلى العلوم العقلة، بومتها، كما يُنظر إلى الفكر الكلامي بترجّس روبية، وأشيع عن هذه العلوم مناخ مشبع بالتهمة، حتى اضطر ذلك بعض المهتمّين بها للتمسك بالتقية والتكتم على معارف، خشية إثارة حتى تحريض ضد عمدوا إلى صياغة خطاب تحريض ضد علم الكلام ومن يتعاطاه، وهذا ما ظهر في أسماء كتبهم، عثلاً: كتب أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهوري (1840 كتاباً بعنوان فقم الكلام وأهله، وكتب الغزالي (2050ه) كتاب «إلجام العوام عن علم الكلام، وكتب الغزالي (205ه) كتاب المحام عن علم الكلام، وكتب موفق الدين بن قدامة المقدّسي (206هـ) كتاب قاحريم النقط في كتب أهل الكلام.

ركود علم الكلام

تأثر علم الكلام، كغيره من العلوم الإسلاميَّة، في نشأته ومساره،

⁽۱) کبری زاده، مفتاح السُّعادة، مصدر سابق، ج 2، ص26.

⁽²⁾ الغزالي، أبو حامد، قواعد العقائد، ص87.

بمجمل الأحوال السياسية والاجتماعية في الحياة الإسلاميّة، فعندما تكون الأمّة في حالة نهوض، وفي ظل تشكل الإطار الاجتماعي الملائم لنعو المعرفة وتطور العلامي الأخرى، أمّا إذا دخلت الأمّة في مسار أبعاد التُفكير الإسلامي الأخرى، أمّا إذا دخلت الأمّة في مسار الانحطاط، فسوف يتداعي الإطار الاجتماعي لنمو المعرفة، وتسود حالة من تشتّ العقل وتشوه رؤاه، تدخل معها معارف الأمّة وعلومها الانحطاط، تبعا لما عليه أحوال الأمّة، فيتراجع دور العقل، ويضمحل التُفكير الكالمي، وتغدو المحاولات الجديدة استثناقاً للمحاولات المحديدة استثناقاً للمحاولات المعاديدة استثناقاً للمحاولات المعارفة على المحاولات العالمية وأساليب تعبيرها.

وإن مراجعة سريعة لمسار التُنكير الكلامي، عبر أربعة عشر قرنا، تدعونا للوقوف عند مراحل كثيرة مرّ من خلالها هذا التُمكير، ففي المرحلة الأولى القي امتدت من القرن الهجري الأوَّل إلى القرن الثالث، كان الفكر الكلامي يتحرُّك في مدارات ما يستجد من استفهامات، ويسعى لصياغة المفاهيم واستباط قواعد ومرتكزات أساسيًّة للاعتقاد ومنذ القرن الثَّالث انتجج المتكلمون منهجاً آخر، توفل معه الفكر الكلامي في أفق جديد، ودشت فيه مرحلة تالية، المتعل فيها المتكلمون بيناء علم الكلام، وتأسيس مدارسه واتجاهاته المعروفة في التَّاريخ الإسلامي.

وتمخّضت جهود علماء الكلام عن تبلور المدارس الثلاث الكبرى في الكلام: المعتزلة والشّيعة والأشاعرة.

لكن إزهار التُفكير الكلامي لم يعض في درب لاحب، من دون أن يدخل في متاهات من الجدل والسَّجالات، التي أسهم فيها مناوئو علم الكلام بدور تحريضي واسع، إضافةً إلى تسييس المواقف الكلاميَّة، وانتقال المناظرات من دور العلم، وهي المساجد وقتئذ، إلى قصور السَّلاطين، مثلما جرى في مسألة خلق القرآن وغيرها، حتى انتهى ذلك إلى تصفية مدرسة الاعتزال والقضاء عليها قضاءً تاماً بقرار سياسي في مرحلة لاحقة.

غير أنَّ هذا المخاض الذي النهم التُّذكيرَ الكلاميَّ، واستنوف الطاقة العقلية لعلمائه سنوات طوال، لم يعطّل هذا التُّفكير، وإنَّما استطاع التُّفكير الكلامي أن يجتاز هذا المخاض بمعاناة بالغة وجهود شاقةً، وظهرت في القرون: الرابع والخاس والسادس والسابع أهم المدرّثات الكلاميَّة مثل اللهغني، للقاضي عبد الجبار الهمداني كان خاتمة للمرحلة الثَّانية في مسار التُّفكير الكلامي، أدَّى دوراً بارزاً كان خاتمة للمرحلة الثَّانية في مسار التُّفكير الكلامي، أدَّى دوراً بارزاً المدرّث في تأسيس الفلسفة الكلامية التي تبدو كأنَّها الخالية من شوائب المتكلير وإلى زمان يتاخم عصرنا الحديث، ولقد صار كتاب الشجوية، منذ الربع الأخير للقرن السابع أموذجاً يترسمه الموافقون في كتاباتهم المحالية للمين الإيجي (ت756هـ)، وكتاب المحالية للمين الإيجي (ت756هـ)، وكتاب المجلي، لابن الإيجي وكتاب المجلي، لابن أبي جمهور الاحسائي (ت900هـ).

ولم يشهد التأليف في علم الكلام أعمالاً إبداعيةً بعد ظهور كتاب الطُّوسي «التجريد»، وظلت سائر المؤلَّفات المتأخرة عنه، إما شروحاً له ولمتون الكلام الشَّابقة، أو مدوَّنات ومتوناً جديدة، غير أنَّها ما فتثت تستعيد آراء تلك المدوَّنات ومسائلها.

وكان ذلك إيذاناً بانتقال علم الكلام إلى مرحلة ثالثة، بدأت بركود

 ⁽¹⁾ الأعسم، د. عبد الأمير، الفيلسوف نصير الدين الطُوسي مؤسس العنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ط2، بيروت، دار الأنتلس، 1980م، ص149 ـ 154.

التُفكير الكلامي واستتنافه للتراث التقليدي، وتواصلت مدة طويلة تناهز خمسة قرون من القرن التاسع إلى نهاية الثّالث عشر الهجري، تجمد فيها التُفكير الكلامي، ولم تتجاوز اهتمامات الدَّارسين ألفاظ التُراث الكلامي وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكيف النُّصوص، فشاع وبهرتهم براعة القدماء في اختزال الأفكار وتكيف النُّصوص، فشاع لديهم شعور موهوم بأن الآراء التي تتضمَّنها تلك النُّصوص هي آراء إليية، يجب تعميمها لكل زمان، ولا يجوز أبداً التُصكير خارج مداليلها وفحوها، واستحالت مهمَّة المهتمَّين بهذا العلم إلى حراسة متونه، والمبالغة في إطرائها وتهويل مضمونها، ومقاومة أية محاولة للتفكير خارج مداراتها.

لكن التُمدكير الكلامي استيقظ في نهاية القرن الثَّالث عشر، ودبَت الحياة من جديد في علم الكلام، فغادر حالة السكون التي لبث فيها عدَّة قرون، واستهلَّ المهتمون بدراسة هذا العلم عهداً جديداً بدا بإحياء علم الكلام واستدعائه إلى العصر الحديث، ثمّ تلا ذلك العمل على إعادة بنائه وتجديده.

عجز الكلام التقليدي

قبل أن نمضي، في الحديث، إلى المرحلة الجديدة «مرحلة الإحياء والتجديده التي انتقل إليها التُفكير الكلامي، نود أن نلمح بإيجاز إلى شيء من مناشئ عجز علم الكلام التقليدي عن الوفاء بالمتطلّبات العقديَّة للمسلم المعاصر.

وهنا ينبغي التذكير بما وردت الإشارة إليه في فقرة سابقة، وهو أن علم الكلام، كغيره من العلوم الإسلاميّة، تحكّمت في مساره وتحديد وجهته مجموعةً المكوّنات والعناصر التي واكبت نشأته، وتلك العناصر كما هو معلوم، تتمي إلى عصر مضى وانقضى، ولم يبق منه سوى ما حفظه لنا التَّاريخ، ولم يكن الفكر الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلاّ مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والتحدِّيات والهموم المتداولة آنذاك، فلماذا نسعى لتعميم الآراء والمفاهيم الكلاميَّة التي تبلورت في فضاء تلك الأسئلة والتحدِّيات، لأسئلة تطرحها حياتنا الراهنة، وتنبثق من تحدِّيات تختلف عن التحدِّيات الماضية اختلافاً تاماً؟!.

في ضوء ذلك ينبغي أن نشير إلى أبرز أبعاد القصور في الثّراث الكلامي، بغية اكتشاف البواعث الموضوعية للدعوة لتجاوز الكلام التقليدي، وإعادة بناء التُفكير الكلامي في إطار استفهامات العصر ومعارفه. وهو ما نسعى لإيجازه في ما يأتي:

1 _ هيمنة المنطق الأرسطي

بالرغم من رفض المتكلمين الفلسفة وطرائق تفكير الفلاسفة، لكنهم قبلوا قضايا المنطق الأرسطي، وتعاملوا معها بوصفها مسلمات أساسية في البحث الكلام، واستندوا إلى المنطق في بناء علم الكلام، وركزوا على القياس الأرسطي وأشكاله، كقوالم أساسية في الاستدلال على المسائل والآراء، بحيث أضحى الخصمان يحاول كل منهما نقض على المسائل والآزاء، بحيث أضابي المحاججة الأرسطية نفسها، فقاد ذلك إلى خطأ المتكلمين في استعمال هذا المنطق فجعلوا حكم الحدود القضية واجزائها مطرة في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا المهمان في يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبع، والثواب والمقاب، والحجو والفضار، في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحدا؟ ويستنلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الذين ويستنلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الذين بالضرورة والامتناع. وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية،

ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى، بأنه يجب عليه كذا، ويقيح منه كذا، فيُحكَمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدُّونه برهاناً، وليس هو بحسب الحقيقة إلاّ من القياس الشعري^{،(1)}.

ولبث المتكلّم، منذ ترجمة المنطق الأرسطى حتى اليوم، يعدُّ مقولات هذا المنطق ومناهجه في الاستدلال حقائق نهائية، يرفى بعضها إلى البديهيّات التي لا نقاش فيها. ومع تجدّد الحياة وتوالد مشكلات معرفيّة وعمليّة متنوِّعة كل يوم في وعي النَّاس، ظُلت بنية علم الكلام تترسخ باستمرار في إطار ذلك المنطق وأدواته وأساليه، وكانَّ كلَّ شيء ينغير ما خلا آراء أرسطو، فإنَّها أفكار أبديَّة لا تقبل المراجعة والتقويم.

ولقد اتسعت مآسي الإنسان المسلم، واضطربت حياته، وتشوَّه وعيه، واهتزت منظومة معارفه، فلم يعد المتنطق الأرسطي يغي بهتقضيات حياته المتجددة، خصوصاً إذا لاحظنا أنَّ هذا المنطق لا يهتمُّم بالواقع، وإنَّما ترتبط الحقيقة لديه بتناسق المعطيات والمفاهيم في ما بينها في الذَّهن، وإن كانت لا علاقة لها بالواقع، بل ولو كانت مخالفة للواقع⁽²⁾.

2 ـ النَّزعة التجريديَّة أو الفصام بين النَّظر والعمل

تقدّمت الإشارة إلى أنَّ موضوعات الكلام الأولى تبلورت في سياق أسئلة انبثقت على أثر الصِّراعات السِّياسية في العهد الإسلامي الأوَّل، غير أنَّ إسراف المتكلِّمين في استعارة منهج المنطق الأرسطي،

 ⁽¹⁾ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، موسنة الأعلمي للمطبوعات، 1991م، ج 5، ص 286.

 ⁽²⁾ النجار، د. عبد المعجيد، واقعين المنهج الكلامي ودروها في مواجهة التحديات الفلسفية
 المعاصرة، مجلة المسلم المعاصر، ع 60 (شوال 1411هـ أيار (مايو) عام 1991م)
 ص201.

وتوظيف مفاهيمه في صياغة علم الكلام، في ما بعد، نجم عنه تشرّب التُقكير الكلامي بمنهج هذا المنطق، فانحرفت وجهته، وراح يفتّس عن عوالم ذهنيَّ مجرَّوة، بعينة عن الواقع وتداعاته ومشكلاته، فعنلَّبت بالتنزيج التُرْقة التجريديَّة المُّهنية على المنحى الواقعي في التُفكير الكلام إلى مشاغل عقلية تتوفّل في صناعة آراء ومفاهيم لا علاقة لها بحركة الحياة وشجونها، وأمست مهمَّة المتكلِّم التغنيش في عوالم أخرى غير الحياة البشريَّة وعالمها، والتدقيق في اسائل افتراضية ترتكز على محاججات منطقيَّة، من دون أن يكون لها ارتباط بالواقع.

ولم يقتصر أثر العقلية التجريديَّة على التَّفكير الكلامي فحسب، وإنَّما امتذ أثرها إلى المشاغل الأخرى للعقل الإسلامي، فتجلّى بوضوح في العلوم الإسلاميَّة، وما برح الفكر الإسلامي ينوء بعبء هذه النَّزعة إلى اليوم، فلا يكاد يتخطَّى عوالم اللَّهن، ويطلُّ على الواقع، ويواكب التَّجربة البشريَّة وما نزخر به من رؤى وأفاق.

وكان إيغال العقل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النَّقر على العمل الإسلامي في التجريد منشأ لتغليب النَّقر على العمل ، واعتبار العلوم النَّقريَّة أرفع من العمارف العمليَّة، وبالرغم من ألَّ الطَّبيعات أُدرجت في أقسام الحكمة النَّقرابِّة، لكنَّ الاهتمام بها ودراستها الطَّبيعات أدرجت في أقسام الحكمة النَّقرابِّة، لكنَّ الاهتمام بها ودراستها كان مداع الشيرازي مثلاً، على يعبب على الشيخ الرئيس ابن سينا استنزاف جهوده في مثل هذه العلوم، حتى أنَّه أرجع ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صوف وقته في هذه العلوم ما تبدّى له من أخطاء ابن سينا في الإلهيات إلى صوف وقته في هذه العلوم ما تبدّى القصورية، كتب ملا صدارا: "فهقة وألها من الألاق والقصورات، إنَّها نشأت من اللَّمول عن حقيقة الوجود، وأحكام الهويات الوجوديّة، وصرف الوقت في علوم غير ضروريّة، كالمُلغة، ودقائق الحساب، وفن أرثماطيقي، وموسيقي،

وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة، والمعاجين، وأحوال الدرياقات، والسموم، والمراهم، والمسهّلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزوية، التي خلق الله لكل منها أملاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتهاه (أ).

إنَّ هذا اللون من التَّفكير ظلَّ أحد القيم السَّائدة لدينا قروناً طويلة، ولمَّا تزلُّ آثاره تطبع حياتنا الثقافيَّ، فنبجَل رجل التأثّل على رجل التُّجرية والعمل، من دون أن تنديّر عطاء كلَّ واحد منهما ودوره في خدمة النَّاس وتنمية حياة المجتمع، خلافاً لمنظور القرآن الكريم الذي يعلي من شأن العمل، ويجمل الذين آمنوا وعملوا الصالحات هم الأعلون.

3 _ تفريغ علم الكلام من محتواه الاجتماعي

أراد القرآن للتوحيد أن يكون صبغة لسائر مرافق حياة الإنسان وشِبَّةً اللهِ وَمَنَّ أَشْرُهُ مِن كَنَّهُ صِبْعَةً (ا)، أي أنَّ تفكير الإنسان، وهادايت، وسلوكه اليومي يعب أن يصطبغ ويتلون بالتوجيد، حتى تصير «كل قضية، علمية كانت أو عملية، هي التوجيد قد تلبس بلباسها وتظهر في زيها، وتنزل في منزلها، فبالتحليل ترجع كل مسألة وقضية إلى التوجيد، وبالتركيب يصيران شيئاً واحداً، لا مجال للنجزتة ولا للتمرية . بينهماء (د).

ولقد كانت العقيدة التي يستوحيها المسلم من القرآن طاقة تنتج الإيمان، وتوجه السُّلوك؛ لأنها تجعل الإيمان معط*ى عم*لياً ناجزاً، مفعماً

 ⁽¹⁾ الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوي، 1368ش، ج 9، ص 199.

⁽²⁾ البقرة: الآية 138.

 ⁽³⁾ الطباطباني، محمد حسين، على والفلسفة الإلهيّة، طهران، مؤسسة البعثة، 1402، ص.19.

بالحبوية، عبر دمج النّطر بالعمل، وعدم الفصل بين الإيمان بوصفه حالة وجدانية وبين الشُلوك الإنساني، الذي يتجلّى من خلاله المحتوى الاجتماعى للترحيد. غير أنَّ علم الكلام الذي تمت صباغته لاحقاً بالاستناد إلى أدوات المنطق الأرسطي لم يقتصر على تعمين البعد النظري في العقيدة، بل تجاوزه إلى تفريغ التوحيد من مضمونه العملي، بالواقط مع المعتقدات بوصفها مفاهيم ذهبيّة مجرّدة لا صلة لها بالواقص⁽¹⁾. ولم تعد مظاهر الشُلوك المختلفة تندفع في تلقائية ووضوح وألتّحامل مع المعتقدات، وغدت حقائق العقيدة أشبه ما تكون بتصديقات ذهبيّة، غايتها في ذاتها، وضمُف الشُمور بناياتها السُلوكية. وأنَّ حقيقة التوبية كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين الوحيد التي كانت في عهود الازدهار الإسلامي تطبع حياة المسلمين كلها تشريعاً، وآداباً، وفرناً، وعمارة، أصبحت بعد ذلك منحسرة في أنها للصلين إلى بعد واحد تجريدي، هو وحدانية الله، وتقلّص أزها في مناحي الله عملية.

ومع أن المسلم أصرَ على التمثلك بالإيمان بالله وبوحدانيت، ولم يتخلَّ عن إيمان، غير أنَّ هذا الإيمان فقد إشعاعه الاجتماعي، وتجرّد من فاعليت، فلم يتجسّد في نزوع للوحدة والمؤاخاة في حية الصورات، المسلم، باعتبار أنَّ عقيدة التوجيد توخد المجتمع، في التصورات، والخايات، والشعور، وأنماط السُّلوك. وإنَّما تعرض المجتمع إلى انقسامات شيّ، وأمسى جماعات وفرقاً متعددة، أهدرت الكبير من قدرات الأمّة في سجلات أفضت إلى مواقف عدانية، وأقحمت الأمّة في حروب أهلية في بعض المراحل. وهكذا يضمحل دور العقيدة، فلا

 ⁽¹⁾ الصدر، الشهيد محمد باقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، قم، مكتبة سعيد بن جبير، 1417ه، ص12 (مقدمة المحقق).

 ⁽²⁾ النجار، واقعيّة السنهج الكلامي ودورها في مواجهة التحدّيات الفلسفيّة المعاصرة، مصدر سابق، ص161.

تحول دون اقتتال الأمَّة الواحدة، ولا تكون منبعاً للوحدة، حين تفرغ من محتواها الاجتماعي.

4 ـ تراجع دور العقل وشيوع التقليد في علم الكلام

مع أذَّ الكلام والفلسفة، كلهما، يصنف في خانة المعارف العقلبة، إلاّ أنَّ هناك فوقً شاسعاً في نوع المنهج الذي يتعاطاه المتكلّم والمنهج الذي يتعاطاه المتكلّم والمنهج الذي يتعاطاه القيلسوف، فألكنّن يتهج البرهان الذي يرتكز على مسائل مسلم بها تستند إلى مقدمات يقينية، ويرى أنَّ الحقيقة هي ما يتهي إليه البرهان، بمعنى أنَّه ليس هناك حقائق قبلية خارج إطار البحث بمسلمات قبلية ثمّ يستدلُّ عليها بمقدّمات، قد تكون يقينية وقد تكون غير فلك، لذلك يكون القياس المستعمل في البحث الكلامي جدلياً الي يعتمد على مقدّمات تتألف من المشهورات والمسلمات، بغية إلبات ما هو مسلم النُّبوت قبلاً، أمَّا القياس المستعمل في البحث الفلسفي، فيكون قباساً برهانياً يعتمد على مقدّمات الفلسفي، بغية إلبات الحقيقة، فيكون قباساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية إلبات الحقيقة، فيكون قباساً برهانياً يعتمد على مقدمات يقينية، بغية إلبات الحقيقة،

إنَّ انتهاج هذا المنهج، في الأبحاث الكلاميَّة، أذى إلى تراجع
دور العقل بالتدريج في علم الكلام، وترشخ نزعة تقليد أعلام المتكلمين
في كلِّ مُدهب، ومع أنَّ الممروف هو عدم جواز التقليد في أصول
اللّذين، غير أنَّ التمشُك بآراء الأشعري في أصول اللَّين مثلاً، شاع بنحو
اللّذين، غير النَّ التمشُك باراء الأشعري في أصول اللَّين مثلاً، شاع بنحو
اللّذين، فجنَّد طافقة واسعة من دارسي الكلام أنفسهم لمحاربة أيَّة محاولة
للخروج على فكر الأشعري، ووصموا مثل هذه المحاولات بالابتداء
والمروق من اللّذين.

وهكذا الحال مع غير الأشعري، من أعلام المتكلِّمين الذين

أضحى تقليدهم واقتفاء أثرهم أحد الأعراف المتوارثة في القرون المتأخرة، وأفضى ذلك إلى تعطيل العقل الكلامي، وتوقُّف الإبداع والاجتهاد في علم الكلام.

وهذه هي التنجة الطبّيعيّة للنهج الذي اختطه التُمكير الكلامي والذي قاد إلى تقليد رجال المذهب. وحسب تعبير العلامة الطباطبائي: السيكون الاعتقاد بأصل المسألة متكاً على تقليد رجال المذهب، أمّا البحث والاستلال الكلامي، فلا يعدو في نطاق هذا السنهج إلا أن يكون ضروبا اللهو، أو الرياضة الفكرية، أو اللعب، وسر ذلك أن المنهج البحثي الذي يقوم على افتراض ثبات المعدول أولاً، ثم يبحث ثانيًا من الذيل الذي يدل على العدلول المفتوض، لا يستحلُّ أن يوصف بأكثر من كونه لهواً أو رياضة تكرية أو تلامياً بالحقائق. أن اعتماد هذا المنهج في البحوث العلمية يشبه من الزاوية العرفية، أن يتخذ المرء قراراً إزاء عمل معين، ثم يبادر بعد ذلك لطلب المشورة، (أ).

ثمّ يمضي الطباطبائي، في بيان أثر منهج المتكلّمين في استبعاد العقل واستبداله بإجماع أتباع المناهب، فيقول: «كان في ما ترقب من الله الهب الإسلامية، آثار هذا المنهج، أن انتخذ أتباع كل مذهب من المداهب الإسلامية، إجماع أهل ذلك المذهب على ما هو متداول بينهم من عقائد، حجّة تكون رديفة لكتاب والسنة. وبهذا الترتيب سقطت حجّية العقل حتى لو كان بديهياً كلباً عن الاستقلال، ولم تعد له قدرة على الفعل والحركة،(2).

أمًّا النتائج السَّلبيَّة التي خلَّفها منهج المتكلِّمين في الحياة

 ⁽¹⁾ الطباطبائي، محمد حسين، الشّيعة. نص الحوار مع المستشرق كوربان، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1416هـ، ص 82 ــ 83 .

⁽²⁾ م.ن.

الإسلامية، فتتلخص باشتمال المؤلّفات الكلامية على انظريات وأقوال يأسف العقل السليم لوجودهاء⁽¹⁾، إضافة إلى «افتراض أهل كل مذهب إجماعات ومسلمات مذهبهم من الضرورات، وعليه عنوا كل من لم يذعن من المسلمين لنظرياتهم ومسلماتهم منكراً للضروري ومن المبتدعين؛ (2).

وبذلك دخل علم الكلام مرحلة السبات، وحيل بين العقل المسلم وبين ممارسة النقد، وانطفأ النقاش الحرّ الذي ساد الحياة المقلية عند المسلمين، في عصر ازدهار الحضارة الإسلاميَّة. ولما يزل الفكر الإسلامي ينزه بتركة تلك المرحلة، ولمَّا تزلُ سلطة السلف تقمع المبادرات الجادَّة في تقويم مسار التُّمكير الإسلامي، والتعرف على العناصر المعرَّقة للمقل المسلم.

وممًّا ينبغي التذكير به، هنا، أنَّ قصور علم الكلام التقليدي، وعجزه عن الوفاء بالمقتضيات العقديَّة للمسلم، لا يعود فقط إلى ما مرّ من مشكلات، وإنَّما تضاف إلى ذلك مشكلات أخرى، غير أنَّ جلّ هذه المشكلات تفتَّع من تلك، وإن كانت ـ ربما ـ تبدو للوهلة الأولى مستقلةً عنها في أثرها.

ومن هذه المشكلات، اعتماد الكلام القديم على الطَّبيعيات التَّقلِيديَّة، والاستناد إلى معطياتها بوصفها حقائق نهائية، بينما نسخت العلوم الطَّبيعيَّة الحديثة معظم الأفكار والقوانين التي قامت عليها الطَّبيعيات بالأسى، وبرهنت الاكتشافات الحديثة لقوانين الطَّبيمة على أنَّ الكَّير من قوانين تلك الطَّبيعيات وأفكارها محض أوهام.

كما أنَّ الكلام التقليدي اقتصرت أبحاثه على مجموعة مسائل،

⁽۱) م.ن.

⁽²⁾ م.ن.

ولبث الخلف يكرّر هذه المسائل نفسها، ويفكّر في داخلها، حتى تكونت لها حدود صارمة، لم يجرؤ أحد على تخطيها، وصار مدلول العقيدة هو تلك المسائل خاصة، واتخذ المتكلّمون نسقاً محدَّداً في ترتيبها، وظل هذا النَّسق هو هو في المدوَّنات الكلاميَّة.

وقد أدّى ذلك إلى حجب مباحث مهمّة في علم الكلام، لعلّ من أبرزها مبحث الإنسان، فلم يدرج في مؤلّفات المتكلّمين مبحث خاص بالإنسان، يتناول تأصيل موقف نظري يحدّد موقع الإنسان في سلم للخلوقات، أي منزلة الإنسان وقيمته بالنسبة إلى غيره من المخلوفات، كالملاكمة والجدّ وغير ذلك، والهدف من وجوده، وطبيعة وظيفته وأنماط حياته، وثقافته، وعيشه، وعلاقتها بما يتشكل لديه من رؤية كونية، وما يرتبط بلنك من مسائل، بينما نجد قضيّة الإنسان تتصدّر الفضايا التي بعالجها القرآف.

على أنَّ أهمية هذه القضيَّة تتنامى مع تطوّر الحياة الاجتماعية، وشيوع ألوان القهر والاستبداد، وامتهان الإنسان، وإهدار كرامته، وتدجينه على المفاهيم والقيم الردية، فما لم نتوفَّر على صياغة رؤية كونية تفصح لنا عن مكانة الإنسان، وتحدّد نوع علاقته بالدين، وتوكّد أنَّ الدين جاء لتكريم الإنسان، وترشيده، وخدمته، تغدو دعواتنا لتحريره مجرّد شعارات لا مضمون لها⁽¹⁾.

عصر إحياء علم الكلام

في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، حدث أوَّل لقاء مباشر بين المسلمين في الشرق والأوربيين، لمَّا غزا نابليون مصر سنة 1798م، وجلب معه المطبعة، وبعض انجازات الحضارة الأوربية الحديثة، فضلاً

⁽¹⁾ الصدر، موجز في أصول الدِّين، مصدر سابق، ص21 ـ 25 (مقدمة المحقق).

عن مجموعة من الخبراء والأكاديميين، ثمّ تلا ذلك بعثُ محمد علي باشا لجماعة من الطلاّب المصريين إلى فرنسا في سنة 1826م، وكانت البعثة تضم في البداية النين وأربعين دارساً، ثمّ تكامل عندها فبلغ 1114 بعد أن النحق بهم أخرون، فكانت أكبر بعثة دراسيَّة توفدها مصر إلى أوروبا حينالك. وقد أدَّى أوراها، بعد تأهيلهم العلمي، دوراً رائداً في بناء الدَّولة المصرية، غير أنَّ الدَّور الأحم هر الذي أدَّاه أحد الأفراد، بناء الدَّولة لم يكن أوَّل الأمر طالباً في البعثة. وإثما كان مرشداً أو إماماً دينياً لها، وهو الشيخ رفاعة الطهطاوي، إذ أبَّه شرع بالدَّراسة فور وصوله، لها، فهم الشائمة الفرنسية، وكان يهدف إلى ترجمة العلوم إلى العربية، وبعد المعاراتها كتب مصر سنة 1831، بادر إلى ترجمة العلوم إلى العربية، ويدوبولهان كتب رحلته وإنظامات غيره وعيه للخضارة الغربيّة، في كتابه وبموازاتها كتب رحلته وانظباعاته ووعيه للخضارة الغربيّة، في كتابه الذاتع الصيد تتخليص الإبريز في تلخيص باريزة ومؤلّفات غيره.

لقد كان لترجمات الطهطاوي ومؤلَّفاته، وجهود آخرين تالية لجهوده، أثر حاسم في تدشين عهد جديد للفكر في مصر وما حواليها من البلاد العربية، وهو العهد الذي تعرّف فيه المسلمون إلى شيء من معارف أوروبا وعلومها الجديدة.

وما حدث في مصر سبقه النقاء المسلمين الأنراك بالفكر الأوربي، وقارنه في النّصف الأوَّل من القرن الناسع عشر تعرّف المسلمين، في شبه القارة الهنديَّة إلى أوربا وبعض معارفها، وتلاه اتصال الدَّولة الفاجارية في إيران بها أيضاً.

ولقد اتسم تعرف النخبة في العالم الإسلامي على أوربا آنذاك بالانبهار والذهول، فمثلاً كان السير سيد أحمد خان يدعو المسلمين في الهند للانخراط في الحضارة الغربيّة، وبغية تحقيق ذلك أصدر مجلة «تهذيب الأخلاق»، وهي مجلة تهتم بالتبشير بدعوته، كما أنشأ مجمعاً علمياً للترجمة والتأليف والنشر، ومؤسسة تعليمية مهمّة سنة 1875م. هي «جامعة عليكره الإسلامية»، كذلك أأف عدَّة كتب، من أشهرها تفسيره للقرآن، الذي نحا فيه منحى تأويلياً، واهتم فيه بالتلفيق بين مداليل القرآن والعلوم الحديثة، فقدم في هدى هذا المنهج فهماً بديلاً لبعض العقائد، واقترح في كتابه «تبيان الكلام» نظريَّة جديدة اصطلح عليها بإنسائيَّة الأديان⁽¹⁾.

لقد أشاعت آراء أحمد خان، ونظراته التأويلية للمفاهيم المقديَّة، ودعوته للمذهب الطَّيعي، عاصفة من الجدل والمناظرات، أيقظت التُّفكير الكلامي الساكن، وأقحمت المقل الكلامي في فضاء قلق مضطرب يموج بإشكالات واستفهامات مختلفة، لم يألفها هذا المقل في متون الكلام التقليديَّة، فانبرى للردّ على آرائه السيد أكبر حسين الإله آبادي، والسيد جمال الدِّين الأفغاني، وغيرهما⁽²⁾.

إن آراه أحمد خان وآراه مفكّرين آخرين ظهروا في تركيا وإيران ومصر والمشرق العربي، عملت على تأجيح قلق عقدي، مهد السبيل لبعث الروح في علم الكلام وإحيائه من جديد، فدبّت الحياة من جديد في التُفكّر الكلامي، وبدأ وعي المتكلم يتحرّر من الحواشي والشروح، التي لبث محتجباً في مداراتها عن العالم مدة طويلة.

مفهوم تجديد علم الكلام

ماذا يعني مصطلح علم الكلام الجديد؟ ومن هو مجدّد علم الكلام في هذا العصر؟

حتى هذه اللَّحظة ما زال هناك نقاش بين المهتمِّين بهاتين

 ⁽¹⁾ الرفاعي، عبد الجبار، المقدِّمات التأسيسية للتغريب في المجتمعات الإسلاميَّة: مثال الهند، التوحيد ع60 (محرم 1413هـ _ تموز 1992م) ص90 _ 90.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 94 و95.

المسألتين، فقد ذهب بعض إلى أن تجديد علم الكلام لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة واستمايها في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام⁽¹⁾، فتنى ما انضمت صبائل أخرى لعلم الكلام تجدد هذا العلم. في ما ذهب آخرون إلى أن مفهوم تجديد علم الكلام لا يقتصر على ضمّ مسائل جديدة فحسب، وإنّما يتسع ليشمل التُجديد في: المسائل، والهندة، والمناهج، والموضوع، واللَّفة، والمباني، والهندسة المعرفيّة⁽²⁾

فالتَّجديد، في المسائل، يعني توالد مسائل جديدة، نتيجة للشبهات المستحدثة، ينجم عنها نمو وتطوُّر علم الكلام نفسه.

أمَّا التَّجديد في الهدف، فيعني تجاوز الغايات المعروفة لهذا العلم، التي تتلخّص في الدَّفاع عن المعتقدات، إلى تحليل حقيقة الإيمان ومجمل التَّجرية الدَّبيّة.

كما أنَّ التَّجديد في المناهج يعني التحرّر من المنهج الآحادي، والانفتاح على مناهج متعلّدة في البحث الكلامي، تشمل المناهج الهرمنيوطيقية (علم تفسير التُصوص)، والسيمياتية (علم الدَّلالة)، والتَّجريبيَّة، والبرهانية، إضافةً إلى ظواهر التُصوص، والحقائق التَّاريخيَّة. (أ.

بينما يعني التحوّل في الموضوع، الخروج من الاهتمام بقضايا وجود الباري وصفاته، والنبوّة العامّة والخاصّة، والمعاد، إلى نطاق

 ⁽¹⁾ السبحاني، الشيخ جعفر، مدخل مسائل جديد در علم كلام، قم، مؤسسة الإمام الصادق، 1375ش، ص 6 ـ 8.

 ⁽²⁾ فرامرز فراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكلام الجديد، ترجمة: حبيب فبًاض، مجلة المنطلق ع19(خريف وشتاء 1977 ـ 1998) ص 18 ـ 22.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 17 _ 22.

واسع يستوعب كافة القضايا الموجودة في النُّصوص المقدَّسة، سواء منها الناظرة إلى الواقع أم الناظرة إلى الأخلاق والقيم⁽¹⁾.

أمَّا التَّجديد في اللَّمة، فيتحقّق بالانتقال من لغة المتكلَّمين القديمة، ومعميَّاتها والغازها، إلى لغة حديثة تعبّر بيسر، وسهولة عن المداليل، ويفهمها المخاطب من دون عناء؛ لأنها لغة معاملاته وحياته اليومية.

وبموازاة ذلك لابد من التجديد في العباني، فالمتكلم اهتم سابقاً بترسيم مباني خاصَّة في المعرفة، تستند إلى المنطق الأرسطي، وشيء من ميراث الفلسفة اليونانية، وجعلها ممهدة للمباحث الكلاميَّة، بينما انهارت بعض تلك العباني، حين اقتحت الفلسفة الأوروبية الحديثة نفرات اخترقت جدار الواقعيَّة الأرسطية، وتزايد الحديث عن واقعيات معقدة، كالواقعيَّة التحمينية، وتعرّض المفهوم التقليدي للعقل إلى عاصفة نقديَّة، استهلها الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانظه» واكتست من بعده صياغات متنوَّعة، مستندة في ذلك إلى معطيات فلسفة العلم والفيزياء المجديدة، ذلك كله يدعو إلى استناف النظر في المباني الماضية لعلم الكلام؛ لأن التُجديد في المسائل، والموضوع، والهدف، والمناهع، واللَّفة يتعلبَ تجديداً في العباني.

فإذا طال التَّجديد جميع الأبعاد السَّابقة، فإن الهندسة المعرفيَّة لعلم الكلام ستشهد تحديثاً، لأن أبعاد كل علم تشكّل نسيجاً متكاملاً في ما بينها، ويوخدها التأثير المتبادل؛ أي أن أي تحوّل في أحدها يستتبعه تحوّل في سائر الأبعاد، وهذا يعني تخلخل المنظومة السَّابقة للعلم، وحدوث منظرمة بديلة، يأخذ فيها كل بعد من أبعاد العلم موقعه

 ⁽¹⁾ ملكيان، مصطفى، دفاع عقلاني از دين (الدَّفاع العقلائي عن الدين)، مجلة نقد ونظر،
 ع 2(ربح 1374.ش) ص 36.

الملاتم، ويُعاد نظم المسائل في إطار يتسق مع التحوُّلات الجديدة في: المسائل، والغايات، والموضوع، والمناهج واللُّغة، والمباني، ومعنى ذلك تجديد الهندسة المعرفيَّة لعلم الكلام ⁽¹⁾.

غير أنَّ هذا التصوَّر لتجديد علم الكلام لا يتضمَّن رسم حدود دقيقة بين علم الكلام وفلسفة الدَّين، إضافة إلى أنَّه يخلط بين الكلام الجديد، والإلهيات المسيحيَّة الحديثة⁽²⁾. علاوة على أنَّه لما يزل في طور البناء؛ ولذا تتوّعت الاجتهادات، في بيان هويته، والكشف عن أسسه ومرتكزاته.

ومع ذلك كله، يبدو هذا التصوُّر أجلى من تصوُّرات أخرى، تسعى إلى إيضاح مفهوم تجديد علم الكلام، لكنها تختصر التُجديد في بُعد واحد، أو تتخبِّط، فلا نكاد نستخلص منها مفهوماً متميِّراً للتجديد.

وهم التأسيس

من هو مؤسّس علم الكلام الجديد؟

في ضوء المعطيات المذكورة آنفاً لمفهوم التَّجديد، يغدو القول بوجود فرد واحد مؤسّس لهذا العلم، قولاً يففز على حقائق التَّاريخ، ويجهل المدلول الحقيقي لتجديد الكلام؛ ذلك أن حركة التَّجديد مخاض عسير، وولادة شائَّة، لم تبلغ غاياتها بقرار تصدره مؤسسة أو فرد، أو خطبة حماسية، تصدر من مرجع علمي، أو مقال، بل ولا كتاب ينشر، وإنَّما هي مجموعة جهود معرفيّة، وعلميّة، وعمايّة جريئة، تنطلق في بيئة تتوفّر على العناصر والمقوِّمات الضَّمرورية لاستنبات الفكرة ونموُّها.

 ⁽¹⁾ فرامرز قراملكي، د. أحد، تحليل مفهوم التجدد في الكالام الجديد، مصدر سابق، ص
 22 _ 22

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 10 ـ 12.

وليس تجديد علم الكلام بدعاً من ذلك، وإنَّما هو مشروع تظافرت في احتضانه وتطويره مبادرات، وجهود أسهم فيها كثيرون من أعلام المسلمين في العصر الحديث، وإن كان دور الريادة يبقى نصيب عدد محدود منهم.

أمَّا نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أن هذا المصطلح ظهر، للمرّة الأولى، عنواناً لكتاب العالم الهندي المسلم شبلي النعماني (المتوفى سنة 1332هـ)، ثمّ نقله إلى الفارسية محمد تقي فخر داعي كيلاني، وطبعه في طهران (سنة 1329ش/1950م) بالعنوان نفسه.

إلا أنّا لا نستطيع أن نجزم بأن شبلي النعماني هو أوّل من نحت هذا المصطلع، الذي أضحى عنواناً للاتجاء الحديث في إعادة بناء علم أصول الدُّين. لكنّه كان من أوائل الدَّاعِن إلى تجديد علم الكلام، بغية الرق على الشَّبهات الحديثة، والدُّفاع عن الشَّريعة، فقد ذكر شبلي المقالد المحماني في عطلع كتابه هذا: "إن علم الكلام القديم يُعنى ببحث المقائد ليجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والثانوينية والاجتماعية في يجري التأكيد هذا اليوم على الأبعاد الأخلاقية والثانوينية والاجتماعية في اللَّين، وتتمحور الشُبهات حول المسائل الأخلاقية والثانوينية من الدَّين بطلان الذين هي مسائل تمذد الروجات، والطلاق، والأسرى، والجهاد وبناء على ذلك سيدور البحث في علم الكلام الجديد حول مسائل من اختصاص علم الكلام الجديد، "أ. ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل: الجديد، "أ. ولذا أدرج النعماني في هذا الكتاب مسائل جديدة مثل:

 ⁽¹⁾ النعماني، شبلي، علم كلام جديد، ترجمه للفارسية: سيد محمد تقي فخر داعي كيلاني، طهران 1329ش، ص 42.

بجوار مباحث وجود الباري، والنبوَّة، والمعاد، والتَّأْويل، وغير المحسوسات، كالملائكة والوحي وغيرها، والعلاقة بين الدِّين والدنيا.

ثم صدر في طهران عام 1956م كتاب بعنوان «جهار مقالة: فلسفه يا كلام جديده (أربع مقالات: الفلسفة أو الكلام الجديد) تأليف جواد تازا، غير أن مباحث هذا الكتاب لا علاقة لها بعلم الكلام الجديد، وإشاء يحتوي الكتاب على أربع مقالات، بحث المولف في الأولى منها مفهوم الوجود، في ما تحدّث في الثّانية عن وحدة الوجود وعلاقة الوجود بالماهية، وفي الثّالثة عن الحق والحكم، وفي الأخيرة استعرض الأدلة على عودة الأوراح.

وفي عام 1946م، أوضح العالم الهندي المسلم وحيد الدين خان في مقدّمة كتابه «الإسلام يتحدّى» المسوّغات التي دعته لتأليف كتابه هذا، فشدد على ضرورة التحرّر من منهج علم الكلام القديم، لأن «طريقة الكلام وأسلوم قد تغيرا بتغير الزمن، ولذلك علينا أن نأتي بعلم كلام جديد لمواجهة تحدّي العصر الديث، ". وقد استطاع وحيد الدين خان وصل ما بدأه المفكّر المسلم محمد إقبال من قبل في "تجعيد التكثير الذيني في الإسلام، فكان كتابه «الإسلام يتحدّى» انجاز رائداً في تشييد الكلام الجديد، إلا أنّه ظلّ مهملاً في المشرق الإسلامي، فلم يهتمًا به الإسلامي، فلم يهتمًا به الباحثون، مع أنّه نُرجم إلى العربية ونشر قبل ثلاثين عاماً.

وبعد ذلك بسبعة أعوام، أصدر وحيد الدِّين خان كتابه الكلامي النَّاني «اللدين في مواجهة العلم»⁽²⁾، وأردفه بعد مدة بدراسة أعدّها

خان، وحيد الدين، الإسلام يتحتى: مدخل علمي للإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د. عبدالصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلمية، ط 6، 1981م، ص 42.

 ⁽²⁾ نقل هذا الكتاب إلى العربية نجل المؤلف: ظفر الإسلام خان، ونشرته دار الاعتصام بالقاهرة سنة 1972م.

بعنوان: «نحو علم كلام جديد»، ألقاها في ندوة «تجديد الفكر الإسلامي»، التي عقدتها الجامعة الملية الإسلاميَّة بدلهي في 27 كانون الأوَّل (ديسمبر) عام 1976م⁽⁾.

أمًّا لدى الباحين العرب، فقد ذكر مصطلح اعلم كلام جديد، الدكتور فهمي جدعان سنة 1976م، في كتابه فأسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، في الفصل الرابع الذي عقده للحديث عن «التوحيد المتحرر»، وبواعث التُفكير الكلامي الجديد لدى بعض المفكرين المسلمين المحدثين، الذين «راحوا يبحثون عن علم كلام جديد _ إن أمكن القول _ علم للكلام يكون للتوحيد فيه وظائف بيدية، ويكون علماً «محرراً» للإنسان، وعلماً صافياً من الشوائب والأكدار، (2)

ويعود استخدام مصطلح «التوحيد المتحرّر» إلى المستشرق البريطاني «جيب»، الذي أشار إلى «اللاهوت المتحرّر»، ونسبه إلى أحد اللاهوتين الكبار، في سياق حديثه عن الاتجاهات الحديثة في الإسلام، في المحاضرات التي ألقاها في «مؤسسة هاسكل لدراسة الأديان المقارنة» في المطلع هذا القرن، ونشرها في ما بعد في كتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام) (أ).

وفي إيران ظهر مصطلح «علم الكلام الجديد» مع ترجمة كتاب

نقل هذه الدَّراسة إلى العربية نجل الموقف: ظفر الإسلام خان، ونشرتها دار النفائس في بيروت، في كتاب يضم دراسات أخرى للموقف بعنوان «الإسلام والعصر الحديث» سنة 1983ء.

 ⁽²⁾ جدعان، د. فهمي، أسس التقدم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، عمان الأردن، دار الشروق، 1988م، ص 195.

⁽³⁾ جيب، ه.أ.ر.، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ترجمة: هاشم الحسيتي، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص.411، وراجع أيضاً عن ولادة المصطلح: الصَّفحات 89، 102، 110. 111.

شبلي النعماني المذكور وتشره سنة 1950م، لكن تبلور انجاه جديد في التُّكر الكلامي تجلّى بوضوح في آثار العلامة محمد حسين الطباطبائي، وتلميذه الشهيد الشيخ مرتضى المطلّمي، فقد سعى الأخير سعياً حثيثاً لإرساء أسس منهجيَّة لتجديد علم الكلام، وكتب تصوُّرات أوَّلة بشأن تلك الأسس، كما اهتم بترسيم مفهوم علم الكلام الجديد، ويتعاطى مع المطلَّمي وظيفتين، تتشلُّ الأولى في دحض الشُبهات الواردة على أصول الدين وفروعه، والثَّانية في بيان الأدلَّة على الأصول، ثم يشير إلى أن الشياد الكلام القديم على هاتين الوظيفتين يعني غبابه عن الشُبهات الماضية أمست بلا موضوع العستجدة في عصرنا، فضلاً عن أن الشُبهات الماضية أمست بلا موضوع في هذا المصر. كذلك وقر التقلّم العلي الكثير من الأدلَّة والبراهين أن المنابئاً. أضف إلى ذلك أن الكثير من الأدلَّة والبراهين الأدلَّة المتداولة بالأمس فقدت قيمتها، من هنا يشدَّد المطهِّري على لزوم «تاسيس كلام جديده أنا.

في هذا الضوء لا ينبغي أن تُمنح (براءة) تحديث علم الكلام لرجل واحد؛ لأن روَّاد الإصلاح أسهموا جميعاً في إعادة بناء هذا العلم، فمنهم من عمل على تحديث المسائل، وآخر عمل على تحديث المباني، وثالث عمل على تحديث اللَّغة، ورابع أسهم في كلُّ منها بنصيب.

أزمنة علم الكلام الجديد:

سنشير باختصار إلى الأزمنة التي تكشَّفت لنا بعد استقراء آثار الكلام الجديد:

 ⁽¹⁾ مطهّري، الشهيد مرتضى، وظايف اصلى ووظايف فعلي حوزه هاى علميه، (الوظائف الأساسيَّة والوظائف الفعلية للحوزات العلميَّة)، ص 49.

أمًّا ما نعنيه بالزمن هنا، فهو تلك المرحلة التي تتسم الآثار الكلاميَّة فيها بسمات مشتركة، تعميَّر بها من الأعمال السَّابقة واللاحقة. وفي ما يأتي بيان هذه الأزمنة:

1 _ إحياء علم الكلام أو تأسيس المعتقد على العقل والعلم

يمكن أن نؤرَّخ لهذه المرحلة بدءاً من النّصف النَّاني من القرن التاسع عشر الميلادي حتى نهاية الربع الأوَّل من القرن العشرين. وسمًّا تميَّرت به هذه المرحلة الدَّعوة لإحياء علم الكلام، ببعث شعاب الإيمان الساكنة في النفوس، عبر التذكير بأصول الدِّين والموعظة بوازعه ودافعه، وإيقاظ الفكر من حالة الشَّبات، وإثارة طاقات الحركة، والدَّعوة لاصلاح الأفكار الفاسدة⁽¹⁾. وتطهير وجدان الأثّة من الخرافات، وتأكيد دور العقل والعلم بوصفهما رافدين رئيسيَّين لتغذية المعتقد.

أمَّا أبرز أعلام هذه المرحلة فهم السيد جمال الدِّين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وشبلي النعماني، ومحمد الطاهر بن عاشور، وهبة الدِّين الشهرستاني، وحسين الجسر، ومحمد جواد البلاغي، ومحمد حسين كاشف الغطاء... وغيرهم.

2 _ تجديد علم الكلام، أو التأسيس الفلسفي لعلم الكلام

تبدأ هذه المرحلة بجهود المفكّر الهندي المسلم محمد إقبال، وبخاصّة محاضراته الست التي ألقاها في مدراس بالهند عام 2821م، ثمّ أتمها بعد ذلك في الله آباد في عليكره، وصدرت في ما بعد في كتابه الشهير «تجديد التفكير الذيني في الإسلام»، وتمتد هذه المرحلة التي اشتهر فيها كتاب «الظاهرة القرآنية» لمالك بن نبي، الذي صدر للمرة

 ⁽¹⁾ التُرابي، د. حسن عبد الله، قضايا التُجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهد البحوث والدَّراسات الاجتماعية، ط 2، 1995م، ص 19.

الأولى باللّغة الفرنسية في باريس سنة 1946م، ودرس مالك فيه التَّجرية اللّذينة، وظاهرة الوحي، والمعجزة، دراسة مبتكرة معمّقة. وكتاب اللّذينة، بحوث معبّقة لدراسة تاريخ الأديان لمحمد عبد اللّه درّاز، اللّذي كنه سنة 1952م، وعالج فيه معالجة تحليلية دقيقة الفكرة اللَّذينية من الرجهتين الموضوعة والتَّفسية، والعلاقة بين اللّذين، والأخلاق، والفلسفة وسائر العلوم، ونزعة التدين وأصالتها في الفطرة، ونشأة العقيدة الدينية. وبعبارة أخرى: تناول الكثير من مباحث ما يعرف بفلسفة اللّذين بأسلوب منهجي تحليلي.

ومن الكتب التي اشتهرت، في هذه المرحلة، كتاب وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي، للعلامة محمد حسين الطباطباني والتعلقات عليه لتلميذه الشيخ مرتضى المعلقيري، فقد صدر الجزء الأوّل سنة 1951م، وهذا الكتاب، وإن كان كتاباً فلسفياً، انصبّ البحث فيه على بيان مسألة المحرفة والإدراك، وتفسير حقيقة المحرفة البشريّة، ومصادرها، وحدودها، لكنَّه جاء ليقرّر جملة من القواعد والمرتكزات الأساسيّة في الفلسفة الإسلاميّة، وينطلق منها لمحاكمة الاتجاه التَّجريبي في الفلسفة الأوربية، والفلسفة الماديّة، والماديّة، الماديّة، الديالكتيكية منها بالذّات، التي وفدت إلى العالم الإسلاميّة اتفياً.

وفي سنة 1959م، صدر كتاب الطسفتناء للمفكّر الشهيد محمد باقر الصدر، وهذا الكتاب كسابقه اأصول الفلسفة»، يمثل محاولة جادَّة للتأسيس الفلسفي لعلم الكلام، فإنَّه يعالج قضيَّة المعرفة أوَّلاً، ثمّ ينطلق منها لتحديد الرؤية الكونية للإسلام.

شهدت هذه المرحلة انتقال علم الكلام من طور الإحياء إلى طور التَّجديد، فالإحياء كما مرّ آنفاً يعني البعث والإيقاظ والإثارة، في ما يعني التَّجديد إعادة بناء علم الكلام، وتطويره؛ أي تكييفه لطور جديد من أطوار التَّاريخ، يستجيب فيه لمتطلَّبات الحياة المتجدّدة⁽¹⁾.

3 _ التأسيس المنهجي لعلم الكلام

تبدأ المرحلة التَّالة من تطوَّر علم الكلام الجديد بصدور كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» سنة 1971م، وتستمر حتى اليوم. والصَّفة المميِّرة لهذه المرحلة من عمر التَّفكير الكلامي، هي حدوث منعطف منهجي في مسار حركة علم الكلام.

فللمرّة الأولى يتحرّر التَّفكير الإسلامي من قوالب المنطق الأرسطي، ويستند إلى منهج الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، بعد أن اكتشف الشهيد الصدر مذهباً جديداً في تفسير نمو المعرفة وتوالدها، غير ما كان معروفاً في المذهبين التَّجريبي والعقلي، وأسماه «المذهب اللَّاتِي للمعرفة». وتوكاً عليه في تدوين اموجز في أصول اللين، الذي جعله مدخلا لرسائته العمائة «الفتلوى الواضحة»⁽³⁾.

كما حصل انفتاح، في مرحلة لاحقة، على مناهج متنوَّعة في البحث الكلامي، فاستعان بعض الباحثين بفلسفة العلم المعاصر في أوروبا، وعمل على توظيف معطياتها في تحليل المعرفة اللَّينية، وتأكيد تاريخيَّة هذه المعرفة أ⁽³⁾، في ما استعان آخرون بالهومنيوطيقيا "ففسير التصوص" والسيمياء "هملم اللَّلالة، في تفسير التُّصوص وتأويل مدلولاتها (6). واستعار فريق ثالث مناهج ومعطيات متنوَّعة من العلوم ملولاتها (6).

المصدر نفسه، ص 20.

⁽²⁾ الصدر، موجز في أصول الدِّين، مصدر سابق، ص 45 ـ 47.

 ⁽³⁾ سروش، عبدالكريم، قبض وبسط تنوريك شريعت، طهران، صراط، 1372ش.
 (4) شبستري، محمد مجتهد، هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة)، طرح

ن، 1375ش.

الإنسانيَّة الغربيَّة، والإلهيات المسيحيَّة ودشّنها بمجموعها في تفسير التُّصوص، وتحليل التَّجرية الإيمانية، والمعرفة الدُّينية، حتى قاد ذلك إلى ما يشبه الفوضى المنهجيَّة التي أفضت إلى نتائج متناقضة في تقرير أية قضية.

الفصل الثاني

العقل والعقلانية... دراسات مقارنة

العلمانية والفكر الديني في العالم المعاصر

العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي



العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي مفارنات مع الغرب وبين المنارس الإسلامية

د. زهير غـزاوي^(*)

تمهيد

في النصف الثاني، من القرن الثاني الهجري، بدأ اكتمال المذهب العقلي في الأيديولوجيا الإسلامية.

لقد جاء هذا الاكتمال مترافقاً ونضيم المنهج العرفاني، أيضاً، ففي عصر الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام كان قد برز على سطح الحياة الثقافية الإسلامية نقيضان معاً: العقل والعرفان، فهل كانا نقيضين حقاً؟

في ازدهار علم الكلام الإسلامي يبرز العقل قاعدة لتفسير الأصول الإسلامية، وهي عقلتة الذّلالات الإيمائية والوصول إلى الله سبحانه عبر مجدلة الذات والصفات التي تدل عليه، فلا مجال أمام المؤمن، يغية مجدلة الله، غير النظر في صفاته السلية نظير: عدم التركيب، عدم التحيّز، عدم الاتحداد بشيء، ليس في جهة الخ . . . أو صفاته الإيجابية نظير: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام الخر. . .

⁽٠) باحث فلسطيني

هذا العقل الذي رفعه الإمام موسى الكاظم عليه السلام، من خلال حديثه المروي عن الإمام علي عليه السلام، إلى درجة الذروة في العبادة حين قال: ما عبد الله بشيء أفضل من العقل ...، (1) إلى آخر الحديث، تقابله معرفة الله لعبادته أيضاً في حديث الإمام الصادق عليه السلام عن جدلية الذات والصفات المستق من أحاديث للإمام على عليه السلام في المسألة نفسها: (... من زعم أنه يعرف بحجاب أو بصورة أو بعثال فهو مشرك، وإنما لان حجابه ومثاله وصورته غيره، وإنما هو واحد متوجه فكيف يوخذه من زعم أنه عرف بغيره؟ وإنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه بالسيء لمن الناقل الأشياء لا من شيء كان، والله يستمى بالسهائه، وهو غير أمسائه والأسماء غيره ().

إذن هناك تناقض ظاهري أو شكلي بين معرفة الله بالعقل وعبادته، وبين أنّ جدلية المعرفة نفسها تتصل بمعرفة الله مقادة عبر العقل إلى الصفات سلباً أو إيجاباً. فالله سبحانه يعرف بآباته أو بانتكاساته وقلراته على الأشياء، فهي ظلاله أو ارتسامات آلاته على الكائنات. والإنسان مقيد بجسده وأحساسيه التي تحدّ من معرفته، رغم أنه ليس بين الخالق والمخلوق شيء: فكيف يوخده من زعم أنه عرفه بغيره؟ إنما يُعرف الله فمن لم يعرفه به فليس يعرفه. إنه كلام الإمام الصادق مشتقاً من كلام الأمة كما مر، ولا يمكن تفسير كلام كهلا إلا من خلال العرفان القليي حكماً، وهذا مدخل العرفان فلي هناك من تاقض؟

كيف يعبد الله من لم يعرفه؟ عبارة دقيقة وبالغة التعبير عن الواقع في حديث الإمام علي عليه السلام. فإذا تعذّرت المعرفة عبر حجب

⁽¹⁾ محمد بن يعقوب الكليثي، أصول الكافي، ط. دار الأضواء، 1/66، ج12.

⁽²⁾ م. ن. ، ١/ ١6٦ و ١68 ، ح4.

العقل من دون الوقوع في الثنائية أو الشرك، فلا مناص من العودة إلى المعرفة القلبية أو العرفان . . فكلاهما يكمل الآخر . . ففالإيمان ما وقر في القلب وصدقته الجوارح (أو السلوك)، كما جاء في الحديث الشريف.

وكما سوف نرى فإن المذهب العقلي، عند الإمام الكاظم عليه السلام، يتناول السلوك في نواح كثيرة منه، فقد جاء في الفرآن الكريم: إن القلوب تنحرف أو تزوغ «أحياناً»⁽¹⁾، هنا يأتي دور العقل ليصبح أداة القياس الممكنة الوحيدة؛ لأنه غير قابل للانحراف رغم قصوره النسبي.

قبيل الدخول في مجاهل المصطلحات اللّغوية لمفاهيم تختص بالعقل والقلب وماهيتهما وتخوم كل منهما، لا بد من الإشارة إلى أن المنهج العقلي في مدرسة أهل البيت قديم البزوغ ومتصل اتصالاً وثيقاً بالمنهج القرآني لا ينشك عنه. لقد أوضح القرآن أن للمقل حكماً أولياً يقود إلى الله والخير في آيات كثيرة سنلمسها في حديث الإمام الكاظم، ولعل أولياً الله المقل استنطقه ، وبخاصة في الحديث المائق عليه: ولما أخلق المائلة العقل استنطقه ، ثم قال له: أقبل فأقبل ، ثم قال له: أقبل فأقبل ، ثم يالم فالد: ولما كملتك إلا في من أحب، أما إني إياك آمر وإياك أنهي إواك أنهي وإياك أنهو ، إياك آمر وإياك أنهي ، (وإياك أنهي ، (و)

وهذا الحديث نقله الكليني في الكافي عن الصادق (رض)، فيما نقلته كتب الحديث الأخرى بعبارات متشابهة عن رسول الله (ص).

 ⁽¹⁾ تبعاً للآية الكريمة: ﴿ ربنا لا ترّع قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾، بينما لا يمكن للعقل أن ينحرف مطلقاً عن منهج الإمام (سلام الله عليه) كما هو موضح في حديثه في الكاني.

⁽²⁾ أصول الكافي، 1/57، ح1.

وقد أضيف ـ في تلك الكتب ـ لهذا النص عبارات تتعلّن بالنفس وعصيانها عندما أمرها الله بعد خلقها بأن تُقبل فأدبرت وأن تُدبر فأقبلت، فعصت الله.

وفي هذا الصدد، يمكن أن يطرح السوال الآي: لماذا أُضيف المنهج العقلي إلى مدرسة أهل البيت، مع أن أحداً من المسلمين لا يمكن أن يكون ضد العقل؟ في الحقيقة أن تلك المسألة تتعلق بأصول الاستنباط في النقة الإسلامي ومدارسه المختلقة، فمدرسة الجمهور تحدثت عن أصول هي القرآن والسنة والإجماع والقياس والمصالح والفياس أضافت مدرسة أهل البيت العقل إلى تلك الأصول، ولمي الواضح في القرآن والحديث النبوي. ومكذا يتم إعمال العقل في كل الحيث والمنافق عن تفسير الكتب والسنة من جهة، وفي قبول حديث رسول الله عليه وأنه وسلم عند البحث في علم الحديث (الصحة أو المنافق)، وفي مجمل حركة الإجتهاد الإسلامي من جهة أخرى متصلة الوضع)، وفي مجمل حركة الإجتهاد الإسلامي من جهة أخرى متصلة بمصالح المستجدة.

عندما يوضع العقل مقياساً في الأصول، يبرز نظر مدرسة الجمهور (السنة والجماعة) بأن العقل عليه أن يقر بالنقل حتى وإن خالفه، فيقول الإمام الشافعي: إن الحديث الصحيح هو مذهبه، وينضم مع أحمد بن حتيل (رحمهما الله) إلى المحدثين ورنقصه العقل وأحكامه، وليقر الأسمري وأبو الحسن أن الحُسن والقبح شرعيان وليسا عقلين - وتلك كانت قمة الخلاف بين المدرستين - يبنما أمير المذهب الحنفي (وليس أبر حنيفة) على القياس مع كل عوبه العلمية المعروفة باعتماده على التاتحدة على التاتحدة على المتاس على البحث في المقتمات وصحتها، وليس آخراً رفض الجمهور مبذأ السبية وهو من أبرز مبادئ المقال (أن

 ⁽¹⁾ يقول الأشاعرة: إن النار ليست علة للحرارة، ولا الثلج أو الماء للبرودة، ولا الشمس=

العودة إلى جدلية العقل تقتضي إذا البحث في ماهية هذا المفهوم على ضوء المذاهب العلمية والفلسفية، وليس من بديل آخر، وذلك قبيل توضيح الخطوط الرئيسية لهذا المنهج لدى مدرسة أهل البيت.

العقل والقلب والنفس

العقل والقلب مفهومان متناقضان أو مختلطان أحياناً في اللغة العربية؛ إذ يأتي العقل بمعنى كلمة اللبّ التي وردت في القرآن الكريم، والقلب يحتل معنى النفس، ويأتي أحياناً بمعنى العقل أيضاً في آيات آخرى: فَمَنْمُ أَفُرْبُ لَا يَفْتَهُونَ بِهَا، (الأعراف/179) أو وَلَئِكِى تَعَمَّى ٱلْقُلُوبُ ٱلْبَي في آلشُدُور (الحج/46).

نزل القرآن بلغة العرب وطرح مفاهيمهم أيضاً، وتعامل مع المصطلح الدارج في لغة ترشد الألفاظ كهذه، لكن البحث العميق في دلالات الكلمات اقتضى أن تكون قضايا علم الكلام الإسلامي باقية في إطار الإسلام، ومشكلات الفكر التي طرحها القرآن والسنة مبتعدة عن أصلات متداولة والمنافقة اليونانية التي نمت ترجمتها حديثاً، ويخاصة تلك التي كانت متداولة زم المعتزلة في القرنين الناني والثالث الهجريين، عندما اكتملت ترجمة عرقفات الثلاثي اليوناني سقراط وأرسطو وأفلاطون، وعندما جاء الأشعري (المترفي، سنة232هم) في نهاية القرن الثالث وبدالية القرن الزامع، وأحج علماً ناضجاً مكتمل الأركان، مشئراً في بعضا القرن الرابع، واحج علماً ناضجاً مكتمل الأركان، مشئراً في بعضاء جوانيه بالطشفة اليونانية (خصوصاً عند المعتزلة)، بالإضافة إلى سيطرة المدرسة أهل البيت الكلامية وطعابناها على الساحة الثقافية، ما دعاه إلى

للنمو، ولا السعوم للقتل، ولكنها إرادة الله، فالله قادر على عقاب أهل الجنة وإثابة أهل الثار من دون سيب ويوردون هداياً منسوباً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم:
 د. وعلى يدخل الإنسان الجنة عماجة قال: لا، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن تفركن رحمة الله.

الخوض في غمار هذا العلم كرد فعل وتحدّ، فأصبح رانداً ومنظراً للجمهور وتيار السنة في الإسلام عندما بني على يد أصحاب المذاهب السنية الأربعة.

ومن الجدير بالذكر، هنا، أن بعض الباحثين رأوا أنّ الترجمة بحد ذاتها ــ خصوصاً للفلسفة والآثار اليونانية الأخرى زمن المأمون ــ أنت ردّ فعل على السيطرة الثقافية لمقولات التشيع، فقد أرادت الخلافة العباسية أن تواجه مدرسة أهل البيت وتنافسها بالفلسفة اليونانية (1).

أين يقع العقل من جسم الإنسان ما دام يكمن فيه، وأين يقع القلب المفسّر بالنفس التي تفسّر أحياناً بأنها الروح؟

قال بعضهم: إنَّ العقل يقع في الدماغ، وإن النفس تتربّع هناك أيضاً ما دام لا يوجد من مراكز منفصلة للأعصاب تستقل عن الدماغ بالعمل .. أما القلب فهو عالم منفصل مستقل حقيقة بجملت العصبية بالعمل حد كنه المعافضاء أن التعلق عمل الدماغ. وعندما قرر علم فيزيولوجيا الأعضاء أن القلب يتصل بالدماغ أيضاً، وأن البصلة السبسائية تمد إليه قنواتها العصبية، أدرك العلماء أن تحديد مراكز تحكم منفصلة أمر صعب الوصول إليه، فللجسم وحدة فيزيولوجية متكاملة متصلة متشابكة المهمتات بقيادة دماغ الإنسان.

الدماغ خزّان الذاكرة، بدليل أن فقدان هذه الذاكرة يأتي من ارتجاج الدماغ، والذاكرة عملياً جزء مهم من عملية التعقل، وكذلك الحواس الخمس التي تأخذ أوامرها منه مباشرة. وثبت أن القلب يعمل منفصلاً عن الدماغ في حال فصل الرأس عن الجسم لمدة محدودة من

 ⁽¹⁾ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت:
 ط2، ص 127.

الزمن يقتضيها بقاء الدم متحركاً فيه، منه وإليه. ويعمل القلب زمناً محدداً أيضاً إذ فصلناه كلياً عن الجسم.

العقل والقلب والنفس رموز لغوية ذات دلالات لا يمكن البحث في مواضعها من الأعضاء، وإن جرى البحث في مهمة كل منها في السلوك الإنساني وجدلية الحياة والتفكير والخير والشر.

فالشخصية الإنسانية كلّ موحّد معند فهي نظام كامل من النزعات الثابتة نسبياً، جسمية ونفسية تميّز فرداً معيناً وتقرر أسلوبه المعين في الثابتة نسبياً، جسمية ونفسية تميّز فرداً معيناً وتقرر أسلوبه المعيظ الشخصية ذات تأثير متبادل مع تأثير الإنبية الجغزافية والمجتمع)، وتؤثر فيها الوراثة بشدة مترافقة مع تأثير من العرب في ويخاصة أنها تكتمل عند الإنسان في سنواته الست الأولى من الحيابة، وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وأبه وسلم ذلك حين قال: اليخال على الفطرة، وأبواه يهرفانه ويمسّحانه ويمجّسانه (2) المقصود فصل دراسي محض ذاك الذي نفسه بين ثالوت الجسم المقصود فصل دراسي محض ذاك الذي نفسه بين ثالوت الجسم الإنساني المتحكم، ولم يكن ممكناً دراسة الإنسان إلا عبر هذا الفصل.

هناك الفلسفة، وعلم الأحكام، وعلم النفس، وماهية الروح الخالدة، وكل منها علم قائم بذاته بحث فيه الكثير.

أجمل تحليل لمعنى النفس جاه عند أرسطو حين عبر عن النفس بأنها وقوة الحياة التي تتموضع في جسم ذي أعضاء، فهي إذاً التحقق بالفعل لهذا الجسم، فهو يقول: "إن سؤالاً عن الجسم والنفس ووحدتهما سؤال خال من المعنى، خلو السؤال عما إذا كان الشمم

 ⁽¹⁾ زهير غزاوي، نمو الطبع والانتجاهات عند طفل ما قبل المدرسة، دار المبتدأ ، بيروت: 1992 مر 20.

⁽²⁾ محمد عمارة، جواهر البخاري، المكتبة البخارية، ص152.

والشكل الذي دفعه به الخاتم يكوّنان وحدة، أو السؤال بصفة عامة عمّا إذا كانت الهيولى للشيء والشيء هنف بما فيه من هيولي يكوّنان وحدة، وللوحدة معان كثيرة لكن أنسب معانيها وأقربها إلى الأسس العميقة مو علاقة تحقق له، وهو يوكد بالتالي أن البدن الحي يمارس من خلال النفس وظائفه ممارسة فعلمة، فالمعاني النفسية تأخذ في اعتبارها ما يتصل بها من حقائق فيزيولوجية ونفسية. مؤكداً كما هو واضح استحالة الفصل. لكن ارسطو يفصل العقل عن النفس، فنشاط العقل ((nov)، أو الفكر الحدسي الخالص، لا يتوقف على البدن، وقد يوجد بناء على ذلك مفارةًا له (أ). فهل هذا يكمل وضوح الصورة؟

هناك غموض - كما يعتقد معظم الباحين - في تعليل أرسطو لهذا الفصل، لكن - كما سنرى - مناسب لوجهة نظر مدرسة أهل البيت في جدلية العقل والنفس وانفصالهما، وهو تعليل مناسب لمسألة خلود النفس إذا اتخذت من الروح معنى من ضمن معانبها. واتصلت بالعقل جذرياً في الإنسان) من ضمن معان أخرى.

إن وظيفة الفكر الحدسي، عند هذا الفيلسوف الأشهر، ترجع العقل إلى مبادته أو جذوره الأساسية التي بني التفكير عليها وكذلك منطق الكلام. هذه المبادئ هي: الهوية عدم التنافض - الوسط الثالث الكلام. هذه المبادئ في أصبحت شعاراً لفلسفة العقل عند الجميع، وأصبح مشهوراً أن الفيزية الحديثة حاولت تدمير هذه المبادئ فلسفياً عبر نتائج نظرية النسبية ودراسة ميكانيك الكم والأجسام في حالة الحركة وصولاً إلى سرعة الفوء، كما بدا عند آتشتاين وغيره. وقد أبرز الماديون افتراضات ترفض مبدأ عدم التنافض مثلاء باعتبار أن الحركة لجسم ما قد

 ⁽¹⁾ الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة: 1962، ص29.

نضعه في لحظة ما في مكانين مختلفين⁽¹⁾ في آن واحد وفي ذلك تناقض، وهذه الافتراضات لمواجهة هذه المبادئ أتت بغاية تحطيم مقولة: إن العقل منفصل عن النفس ويقود إلى الوحدانية والإيمان بالله.

لكن «البداهة» المشتقة من الهوية _ وهي أهم أسس العقل باعتمادها على الحدس، والتي لم يحاول أحد تحطيم هيمتنها على منطق فلسفة العلوم، والفلسفة الخالصة، وعلم الكلام الإسلامي الذي تعامل معها بمصطلح التصديقات _ ظلت خالدة في مبادئ العقل الإنساني، وهذا العقل يقود دائماً في التفكير إلى المحرك الأول واجب الوجود، وهو الله.

إنَّ مما دفع إلى عدم الجرأة على ذلك من قبل المادين هو معرفتهم بأن رفض جميع المبادئ التي وضعها أرسطو للعقل قد يؤدي إلى تحطيم مبدأ التواصل مع الآخرة، ابتكار فرضيات بسيطة تبنى عليها العلوم جميعها.

ما هو المنهج العقلي والحال هذه؟

في الواقع إنه المنهج ـ في البحث ـ الذي يعتقد أن بإمكان العقل الوصول إلى معرفة جوهرية، الوصول إلى معرفة جوهرية، استناداً إلى أن في العقل قضايا قبلية منفصلة حتى عن التجربة، ومن هذه القضايا يمكن إدراج قضايا رياضية محضة ومعلومات توضح طبيعة هذه العالم.

لقد اتفق الجميع، فلاسفة وتجربيين، على أن العقل وحده هو المؤهل للبحث في الميتافيزيقيا، وهي كل ما يشمل ما وراء الطبيعة ــ

⁽¹⁾ فردریك أنجلز، وزارة الثقافة السوریة، دمشق: 1970، ترجمة أنطون حمص، ص150.

وبخاصة الإلهيات _ وأضاف المسلمون، ومدرسة أهل البيت في الطليعة، سلطة العقل على بحوث الحديث والفقه والتفسير، فكل ما في الدين الإسلامية يمكن إخضاعه لهذا العقل لأسباب جوهرية.

ما هو العقل؟ وماذا يمكن أن يطلق على العمليات العقلية من مضامين؟

كان اليونانيون سادة هذا المجال، وجاءت الفلسفة الأوروبية في عصر النهضة عبر ديكارت وليبنز وكانط وهيغل وغيرهم، التسهم في تحليل ماهية النظام العقلي لاستخلاص طبيعة المنهج من خلاله.

نخن نقر سلفاً بانفصال مدرسة الأثمة (رضي الله عنهم) عن التراث اليوناني، ومع ذلك لا بد من أن يجري تخليل المنهج العقلي عبر هذا التراث وإنفاء الفوء، هذا التراث وإنفاء الفوء، هذا التراث وإنفاء الفوء، ولا بد من الاعتراث بأنسبة للمنهج ولا بد من الاعتراث عن متوافر في تراث الأثمة أن تلامذتهم، وهذا لأنه لا العقلي - كمنهج على التراث المتعالج، بين ما ورد عن الأثمة - في التراث اليوناني (أرسطو - أفلاطون - سقوط) وامتذاداتهم الوحدية، وبخاصة كانظ.

إنَّ أصل تحديد الوجود الإنساني وتحليله إلى أبسط مكوناته ـ وهو الوعي ـ ينبثق من أن الإنسان حيوان مفكر، أو موجود مفكر يستخدم عقله لتحديد وجوده ووعيه، وهكذا وصل ديكارت ـ وهو أقدم أصحاب المنهج العقلي في الفلسفة الأوروبية (بمعنى عقلتة النراث الديني وفكرة الله)(أ) _ إلى «الكرجيتو» الخاص به: «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

ديكارت (1596 ـ 1650) التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة: 1951، ص96 وصدرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة 1647م بالفرنسية رسنة 1641 باللاتينية.

العقل مركز الأسئلة التي لا تتوقف البنة، ولأن التجربة الإنسانية قاصرة عن تلبية احتياجات الإنسان، ولأنه مجبر على التجربة والتأمل والاستخلاص معاً، فإن هذا العقل يضطر إلى الاستعانة بمبادئ تتخطى كل استعمال تجريبي ممكن، مع أنها تبدو خالصة من الشبهة إلى درجة أن العقل العامي البشري يجد نفسه متفقاً معها . . . أي أنها شمولية في الاتفاق الإنساني .

من أسس العقل يأتي البذيهي اللامشروط. فهو ما يتخطى حدود التجربة وجميع الظاهرات، ويطلبه العقل في الأشياء نفسها بالضرورة، ويحق لكل ما هو مشروط من أجل أن تكتمل سلسلة الشروط(11.

البديهي، أو اللامشروط، أو التصديق يكمن في الأشياء ومن حيث لا نعرفها (أي في الجوهر) من حيث هي أشياء في ذاتها، في التجريد، في اللاسب، الأشياء ظاهرات ويقوم الديالكتيك بجمع الظاهرات والجواهر في الأشياء كي توافق فكوة اللامشروط، أو البديهي، العقلية الضرورية (كما يقول كانط)، وهو يرى أن هذه الموافقة لا تحصل إلا من خلال التمييز الذي هو تمييز صحيح.

لقد عالج المتكلمون المسلمون هذا المبذأ بالتفصيل، ويمكن الرجوع إليه في مظانه⁽²⁾، ويجد أن باحث ـ ملتزم بالمنهج العقلي أو غير ملتزم ـ نفسه مجبراً على العودة إليه، لأنه كما أشرنا جسر التواصل الأساسي للعقول الإنسانية.

يتميز المنهج العقلي من غيره بأنه يصرّ على أن المعرفة لا تنبثق عن التجربة كلها، ولكنها تبدأ زمنياً مع التجربة، فهناك في العقل أشياء

 ⁽¹⁾ عمانويل كانظ (1724 ـ 1804)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الانتحاد القومي اللبناني، ص25.

على سبيل المثال يراجع: الفخر الرازي، محصلة أفكار المتقدمين والمتأخرين، مرجع سابق.

أو معارف سابقة على التجربة، يدركها الإنسان هكذا من دون تجرب، أو هي ضرورة أصلاً للبدء بالتجريب واستخلاص نتائجه، فالمحاكمة العقلية سابقة على التجريب أي قبلية.

ويناقش كانط هذه المقرلة بالاعتماد على التجربة نفسها، فهي لا تعطي لأحكامها أبداً الكلية الحقيقية الصارمة، بل تمنحها الكلية المفترضة، الكلية السبية تبعاً لطبيعة الاستقراء الناقص نفسه؛ والحقيقة المغترضة التجرب بالمغاً ما بلغت من الدقة، ناقصة وخاضمة للاستثناءات في التعميم، وهكذا نصل إلى أن أي حكم يتمتع بالكلية الصارمة ولا يقبل أي استثناء ممكن هو حكم لا يشتق من التجربة، بل لكن حكماً قبلاً

الكلية، أو التعميم التجريبي (الإسريقي)، ما هي إلا تعميم تعسفي لما هو صادق في المعظم الحالات، وليس فيها جميعاً. أما المعرفة القبلية فهي ضرورية وكلية وصارمة كقضايا الرياضيات الإقليدية والفيزياء ما قبل النووية. على سبيل المثال: إذا نظرنا إلى جسم ما مضاف الجسم: اللون، من مفهومنا تدريجيا جميع معطيات التجرية عن هذا الجسم اللائلاشي كان يحتل مكاناً أو حيراً لا يمكن إزائته ... فعندما تزول المنتضدة من كان يحتل مكاناً أو حيراً لا يمكن إزائته ... فعندما تزول المنتضدة من فعنا يظل فيه أنها كانت تشغل مكاناً، فإذا غاب الجسم بقي الجوهر أو في فالمكان تبعي لا ذاتي كما عبر الإمام الصادق عليه السلام، فهو يتراءى فالمكان تبعي لا ذاتي كما عبر الإمام الصادق عليه السلام، فهو يتراءى بلطول والعرض والمحق محترياً الجسم، وعندما يفقد أبعاده الثلاثة هذه يبغده وجوده أيضاً، لكنه يبقى في المفهوم النسبي، فهو مختلف تبعاً لسنوات العمر عند الإنسان(") طفلاً ومراهداً والبيما،

⁽¹⁾ الإمام الصادق في نظر علماء الغرب، ترجمة نور الدين آل علي، دار الفاصل دمشق: 1995، ص132.

جميلاً كان أم قبيحاً، إنه انعكاس السلوك الإنساني عليه، ويحتل، بوصفه مفهوماً في العقل حالة قبلية على التجربة لأنه ليس نتاجاً لها.

يتميز العقل بالتحليل والتركيب في جذر عملياته التي منحه هذا المعنى؛ فالحكم التحليلي لدى كانط يعني أن ينتمي المحمول (ب) إلى الحامل (أ) بوصفه شيئاً متضمناً فيه، ويتم ذلك بتحليل القضية المعروضة إلى عناصرها (أ) و(ب). أما التركيب فهو: أن يكون (ب) خارجاً عن (أ) خروجاً تاماً على الرغم من أنه مرتبط به، ويقوم العقل بتركيب القضية المعروضة بجميع (أ) و(ب).

والأحكام التحليلية الموجية هي تلك التي يحتويها التفكير بالاقتران فيها بين الحامل والمحمول من خلال الهوية، أما الأحكام التركيبية فهي التي يحتويها التفكير بالوصول إلى ذلك الاقتران من دون الهوية⁽¹⁾، التحليل للقضية إذا يتضمن معرفة هوية (أ) و(ب) المقترتين في القضية، بينما يتم التركيب من دون معرفة الهوية مسبقاً، بل اكتشافها ووصل (أ) و(ب) بعد ذلك، وبذلك تتكون القضية أو الحكم، والعمليتان تحليلاً أو تركيباً تمتلكان حالة من الإبداع أو الإبتكار، وتلك صفة العقل صعوماً، والميزة الرئيسية للتعقل. وتسمى الأحكام التحليلية تضيرية، بينما تدعي التركيبة توسيعية؛ لأنها تضيف إلى مفهوم الحامل محمولاً جديداً لم يكن وارداً في التفكير من قبل أو مستمداً منه قبل .

ويمكن أن نمثّل للقضية التركيبية بمثال: (الأجسام جميعها ثقيلة)، فالأجسام هي الموضوع والثقل هو المحمول. المحمول هنا مختلف تماماً عما أفكر فيه عن مفهوم الجسم بعامة، فالجسم يعني الامتداد (أخذ الحيّز)، لتصبح هذه القضية في التحليل كما يأتي: كل الأجسام ممتدة.

⁽¹⁾ نقد العقل المحض، ص48.

وهكذا أضفنا في الحكم التركيبي شيئاً إبداعياً هو مفهوم الثقل الذي لم نكن قد فكّرنا به من قبل.

تبعاً لذلك، فإن الأحكام التجريبة جميعها تركيبة (في رأي كانفا)
لأنه ممن الخطأ والتناقض تأسيس حكم تحليلي على التجربة، حيث لا
يحق لي أن أضم مفهومي الخاص لأشكل هذا الحكم قبل أن يثبت
بالتجربة العلمية. لهذا تكون قضية «الجسم معند» تبعاً لذلك قبلية،
وليست حكماً تجريباً، لأن لذي قبل التجربة جميع شروط حكمي في
مفهوم الاعتداد الذي أخذته من مفهوم المكانية الموجودة في العقل سابقاً
على التجربة، منضماً في عبلية التعفل نفسها.

والأحكام الرياضية تركيبية ، ولكنها قبلية أيضاً بسبب ضرورتها وحتميتها «بمعنى أن 1 + 2 = 3 حتماً ، وأن ذلك سابق على التجربة (في نظركانظا) والفلسفة العقلية عموماً ، إذا هناك حكم قبلي تركيبي (أ) ، على سبيل المثال: الخط المستقيم أقرب طريق بين تفطين ، هي قضية تركيبية ؛ لأن مفهوم الاستقامة لا يتضمن الكم بل يتضمن الكيف، يأتي مفهوم «أقصر، مضافاً كلياً ، ولا يستمد من أي تحليل كان للمفهوم (الخط المستقيم). هنا يبرغ الحلس العقلي او ما يسمى بالقبلية المتضمنة في التعقل السابق للنجوية - لكي يجعل الثانيف ممكناً.

مثال آخر: هناك قضايا رياضية تحليلية _ لكنها وهي تستند إلى مبدأ «عدم التناقض» الأرسطوي الاكتشاف _ تصلح لدعم المنهج العقلي وترابطه، منها: قضايا تختص بمبدأ الهوية، مثل : (أ) هي (أ)، الكل مساو لنفسه، وأ + ب < أ، أي أن الكل أكبر من أجزائه الخ هذه القضايا تقبل القصنيف في الرياضيات؛ إذ إنّه بالإمكان تصورها عن

⁽¹⁾ م.ن.، ص.50.

طريق الحدس، ما يدفع إلى الاعتقاد بأنّ محمول هذه الأحكام اليقينية يكمن حتماً في مفهوم التعقل سلفاً.

هناك في الفيزياء، أيضاً، قضايا ضرورية، تركيبة قبلية بوصفها مبادئ لا تحتاج إلى تجربة، مثل «كل فعل له رد فعل يساويه» وهي قضية تركيبية قبلية، لأن تخطي مفهوم الفعل إلى دوام وجود رد الفعل المساوي يتخطى مفهوم مادة الفعل ليضيف إليها شيئاً لم يجر التفكير فيه، وهذا بحد ذاته تركيب، ولكنه قبلى متضمن في العقل لم

والميتافزيقا، في رأي كانط، تشكل من قضايا قبلية تركيبية مثل «العالم يجب أن يكون ذا بداية»، وتلك قضية قبلية تركيبية متضمنة في العقل غير خاصعة للتجربة مطلقاً⁽¹⁾، ومنها مشكلات العقل المحض التي لا مفرّ منها كالله والحرية الخلود، فهي جميعها أفكار قبلية موجودة في بنية العقل سابقة على التجربة.

لقد كان للماديين، بطبيعة الحال، آراؤهم التي ترفض ذلك كله، معتبرين أن مبدأ السببية القبلي معتنع، وأن كل المينافيزيقا لا تؤدي إلا معرور وهم أو توهم لروية عقلية مزعومة لما تمت استعارته من التجرية. هذا الصراع معروف وقديم ويرجمج إليه في مظافة. لكن المنهج العقلي، باستناده إلى مبادئ العقل ومتضمناته، أنجز للإنسانية صرحاً هائلاً من التخرب والتجرية، بل إنه كان معوقاً أمامها، وكأنما يخالف نظر الإنسان في الكون والأشياء.

والحقيقة أن هذا الرأي ربما كان فيه بعض الصحّة لما شوهد من تطور الحضارة الغربية وظهور الفلكيين والفيزيائيين الكبار، أمثال غاليله

⁽¹⁾ م.ن.، ص52.

ونيوتن وغيرهما، مع معارضة المجتمعات الغربية الناهضة لهم بذريعة مخالفتهم لاستخدام العقل والتأمل الفقلي، لكن النظر في مجريات تطور المحضارة الإسلامية، في مرحلة النهوض، يثبت أن العقل أسهم، بوصفه منهجاً، في تطور علوم الإسلام المعروفة، ولم يمنع مطلقاً من استخدام معطيات التجربة، ولعل جهود الإمامين الصادق والكاظم أبرز دليل على ذلك (1).

ومن أبرز علميات التعقل يتأتى مبدأ السبية، هذا المبدأ يتلازم دوماً مع مبدأ عدم التناقض الذي نحكم بمقتضاه أن ما يشمل التناقض إنها هو خطاء وأن كل مضاد للخطأ هو صواب، ليأتي مبدأ السبب الكافي بحكم بعد بمقتضاه أنه يستحيل أن يكون أي أمر صادقاً أو موجوداً، أو أن يكون أي تعبير صادقاً من دون أن يوجد سبب كافي ليكون هذا الأمر على ما هو علمه، أو على خلاف ما هو علمه، حتى وإن غمضت الاسباب الحاناً⁽²⁾.

هذا المبدأ تحديداً شطر علم الكلام الإسلامي إلى شطرين ـ فريقين كبيرين: مدرسة أهل البيت، والأشاعرة (كما أسلفنا). فالأشاعرة يوفضون مبدأ السبية لأن الله سبحانه فوق الأسباب وغر ملزم بها في تعامله مع الأشياء، فهو اللذي يعطني المظاهر الطبيبية سببها العلمي العمود. وعلى سبيل المثال: ليست النارسباً للإحراق إنما هي قدرة المعروف. والماقع أن آراء كهذه لم تلق القبول حتى من كثير من مفكري الجمهور الذين يتلاقون مع آراء أبي الحسن الأشعري في مسائل الترحيد.

راجع الإمام الصادق عليه السلام في نظر علماء الغرب، م. س.

 ⁽²⁾ غوتقريد ويلهلم ليبتز (1646 _ 1716)، المونارلوجيا، ترجمة ألبير نصري نادر، اليونيسكو، بيروت: 1956، ص.24.

⁽³⁾ أصول الكافي، 1/ 221، في الهامش.

لقد رُفض المنهج العقلي بمكونات التعقل ــ كما نرى ــ من طرفين متناقضين أيضاً: التجريبيون الماديون، والمؤمنون المحافظون جداً إلى درجة وقوفهم ضد العلم والعقل. فهي من بديل من المنهج العقلي في خلق تصوّر أفضل، وبخاصة في مسائل الميتافيزيقيا؟

العقل هو القدرة على صياغة المبادئ، هو القدرة على صياغة المبادئ التي هي معرفة الجزئي من الكلي بوساطة المفاهيم، فكل استدلال عقلي هو صورة من صور اشتقاق المعرفة من مبدأ ما ، وكل معرفة كلية تصلح أن تسمى مبدأ (1). فلا بديل من المنهج العقلي في صياغة المعرفة الإنسانية بشموليتها.

نصوص للتحليل

الحديث الشهير في الكافي للإمام الكاظم عليه السلام يلخص سنهجه في تحديد العقل من خلال مهمته الرئيسية للوصول إلى الله سبحانه من جهة، وعبر السلوك الإنساني الدال على النعقل من جهة أخرى. وسوف نختار الفقرات الأكثر أهمية من دون الخضوع لترتيب ورودها في الحديث. لقد نقل الحديث مرفوعاً عن هشام بن المحكم: «المحتمد نقال: وَلَيْنَ المُتَخَالُ اللَّمُونَ النَّهُ مَشَامً وَلَا اللَّهُ مِنْ النَّعَلِيمُ النَّمَةُ مَنْ النَّمَةُ مَنْ النَّمَةُ مَنْ النَّمَةُ مَنْ النَّمَةُ المُتَنْفُرَةُ القَوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّقِيمُ المُتَنْفُرَةُ القَوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّمَةُ وَالْقَلِقَ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّذِي الْمَسْتَمُونَ القَوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّوْلُ المُتَنْفُرَةُ النَّذِيرُ وَالمَرْمُ اللَّهُ الْمُتَنْفُرَةُ النَّذِيرُ المُتَنْفُرَةُ النَّذِيرُ المُتَنْفُرَةُ النَّذِيرُ المُتَنْفُرَةُ النَّذِيرُ المُتَنْفُرَةُ المُنْفَالِقُولُ المُنْفَالِقُلُقُونَا الْمُنْفِقِيلُ الْمُعَلِقِيرُ المُتَنْفُرَةُ المُنْفَالُقِلُ الْمُنْفِقِيلُ المُنْفَالِقِيلُ المُنْفَالِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ المُنْفَالِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْفُقِلَ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفَالِقُلُولُ المُنْفِقِيلُ المُنْفَالِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُونُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُولُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفُلِقِيلُ الْمُنْفُلِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفُلِقِيلُولُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُولُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُ الْمُنْفِقِيلُولُ الْمُنْفُولُ الْمُنْفُلُولُ الْمُنْفِقِيلُولُ الْمُنْفُلُولُ الْمُنْفُلُول

والتعقل يتصل بالفهم، ومصطلح الفهم يعني المقدرة على التحليل والتركيب، وهو في رأي الإمام هبة من الله سبحانه، فلماذا عُدُّ ذلك بشارة رغم أن كل الناس يمتلكون هذا الفهم بحكم أنهم يمتلكون العقل؟

⁽¹⁾ نقد العقل المحض، ص88.

⁽²⁾ الكاني، 1/ 60، ج12.

الإمام يلنزم بالاشتقاق من القرآن الكريم، فهو يصوغ الفهم الإسلامي لعملية التعقل وبناء الميتافيزيقا من خلال آيات القرآن، وتلك مزية علم الكلام الإسلامي عن الفلسفة الأوربية (اليونانية وامتداداتها).

هنا فروق بين العقل والتعقل الذي يلازم الفهم، فوجود العقل في الإنسان هو بالفعل ، بينما يتسم التعقل بوجوده بالقوة (كامن)، ويظهر إلى الفعل لحظة استخدام، وعندما يتم الاستخدام بطريقة منتجة تؤدي ولي إدراك الوجود كما هو عليه وصولاً إلى الله، يكون التعقل بشارة وهداية من الله تصل إلى مرتبة المنحة السامية التي تهب الإنسان درجة العابد، والمبتاد هم الموصوفون بالهدى والاتجاه نحو الكمال الإنساني يفصلهم عن القصيلة العيوانية التي هم منها أصلاً.

«يا هشام إن الله تبارك وتعالى أكمل للنسا الحجج بالعقول، ونصر النبيين بالبيان ودلّهم على ربوبيته بالأدلة . . . ، ا⁽¹⁾.

أن يصل المقل إلى الله أمر مشترك بين علم الكلام الإسلامي والفلسفة العقلية المسيحية التي عرضناها لدى كل من كانط وديكارت وليبنز وهيغل، ولكن الكلام الإسلامي يختلف بالدرجة في مسألة الوصول هذه. الله فكرة كامنة في العقل بالقرة لدى الفلاسفة العقليين الأوربيين، ويستطيع العاقل إدراك الله بمجرد التأمل لأن الفكرة موجودة في صلب بنية العقل. ولا يخالف الكلام الإسلامي هذا، لكنه يقتم عن المنطولوجي الشهير الذي عبر عند بأسبقية زمنية القديس أوضطين بأن ذلائل وجهي المقل حقاً، وهي تصل إلى مرتبة اليقينية (الدغمائية) غير الخاضمة المعقل حقاً، وهي تصل إلى مرتبة اليقينية (الدغمائية) غير الخاضمة للشرط وصولاً إلى البديهية لدى أولئك، لكن يختلف المنطق الإسلامي

⁽¹⁾ م.ن.، ص 60، ح12.

عنهم بتوفير الأدلة التجريبية التي يعرضها الإمام على الشكل الآتي مشتقاً من آيات القرآن الكريم:

إذْ فِي خَلَقِ التَسْتَدُوبَ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلْفِ النِّبِلِ وَالنَّهَافِ وَالنَّفِلِي الْمَنِي غَمِينِي فِي النَّبِرُ بِهَا يَنْتُعُ النَّاسُ وَمَا الزَّلَ أَنَّهُ مِنَ النَّسَاةِ مِن قَالَو فَلَتِمَا بِهِ الأَرْضُ بَقدَ مَرْجَا وَبَثَّ فِهَا مِن كُلِّيْ وَالْفِرِينِ الزَّيْتِيِّ وَالنَّمَافِ النَّسَخُّو بَيْنَ النَّسَاةِ وَالْأَرْضِ لَاَيْسَوِ لِقَوْرٍ بِمَعْلِشُونَ (البغرة/ 163).

القرآن يعرض أدلة حسية تتصل بقوانين طبيعية، فيها استخدام للفيزياء (الفلك التي تجري في البحرا، ثم يدعو للوصل المنطقي بين هداء للظاهر أو الظواهر ووجود الخالق وحتمية وجوده معاً. إن استخدام المقلق بل يتعداه المقلق بقوانية (التي موضاها) لا يقتصر على العمال المطلق بل يتعداه إلى استخدام التجريب عبر النظر في قوانيته الطبيعية ونظام الأرض التي يعبش عليها الإنسان، وينهج الإمام عبر التحلل والتركيب في المقل، ويخاضة الحكم التركيبي البعدي بالتعامل مع معطيات الطبيعة الجلية، ويقول: قد جعل الله ذلك دليلاً على معرفه بأنّ لهم مدبراً».

افقال: ﴿وسخّرَ لكُم اللّيلَ والنّهارَ والشّمسَ والقَمَر والنجومَ
 مسخّراتٍ بأمره إنّ في ذلكَ لآيات لقوم يعقلون﴾٥.

وهي من بعض معطيات علم الفلك هائل الحجم والدلالة على المطلق، وكله تجريبي (ومعلوم أن علماء الفلك جميعهم وصلوا إلى الله كما نقراً في كتاباتهم). ثم يستعرض الإمام مناحي شتى من مختلف أنواع العلوم:

علم فيزيولوجيا الجسم الإنسان: هُو اَلَيْنَى تَلْفَكُمْ مِنْ زُلُولِ مُّ مِن الْهُلُوَ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمُّ يُشْرِهُكُمْ طِفْلَا ثُمَّ لِسَبِّلُقِا أَشْلَكُمْ ثُمَّدً لِتَكُولُوا شُهُوعًا وَمِنكُمْ مَنْ يُنَوَّقُ مِن قَبِّلُّ وَلِنَتِلُواْ أَلِمَاكُ شُمَّقَ وَلَمَلُّكُمْ مَنْفِؤُونِ (غافرا/67) وهذا يتصل بعلم الجنين أيضاً كما نرى. ثم يستعرض علم الجغرافيا والممناع: وُلِنَيْكِ الَّذِي وَالْبَارِ وَمَا أَلُوا اللّهَ مِنَ النَّمَالِهِ مِن وَلَوْ فَأَمْنِ اللَّهُ مَنَ مَنْهَا وَقَمْنَ مِنَهُ وَفَهَا لِمَالِيهِ الْأَنْقُ مَلَّهُ مَنْهَا وَفَقْرُ صِنُولُو لِمُنْقُ مِنْهُ وَمُؤْمِ فَاللّهِ اللّهِ اللّهِ اللّهُ وَمُؤْمِ مِنْوَالِهُ مُنْفَى مِنْمَوْ وَمُؤْمِ مِنْوَالِهُ مُنْفَى مِنْمَوْ وَمُؤْمِ وَلَمْنِهُ مُنْهَا مُنْهُ مَنْهُ وَمُؤْمِ وَمُؤْمِلُ مِنْهُ مَنْ وَالْمَعِيلُ اللّهُ اللّهِ وَاللّهِ مَنْهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهِ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ عَلَيْهِ اللّهُ اللّهُ وَمُؤْمِلُ اللّهُ وَمُنْ اللّهُ اللّهُ مَنْ اللّهُ اللّهُ مَنْ اللّهُ وَمُنْ مُؤْمِلًا اللّهُ وَمِنْ مَا عَلَيْهُ وَمُؤْمِلُوا اللّهُ وَمُنْ مَا عَلَمُهُ مِنْ المِنْهُ مَنْ وَلَهُ اللّهُ وَمُنْ مَا عَلَيْهُ وَمُؤْمِلًا اللّهُ وَمُنْ مَا عَلَيْهُ وَمِنْ اللّهُ اللّهُ مَنْ مَنْ وَاللّهُ مِنْ المِنْهُ مِنْ اللّهُ مِنْ اللّهُ وَمُنْ مَنْ وَمُنْ وَمُنْ اللّهُ وَمُنْ مَا لِمُؤْمِلُوا اللّهُ وَمُنْ مَا عَلَمْ مَنْ اللّهُ مَنْ وَلَوْحُمْ مُنْ وَاللّهُ مُنْ اللّهُ وَاللّهُ مُنْ وَاللّهُ مُنْهُ اللّهُ وَمُنْ اللّهُ مُنْ وَاللّهُ مُنْ اللّهُ وَمُنْ اللّهُ مُنْ اللّهُ مُنْهُ اللّهُ اللّهُ مُنْ اللّهُ الللّهُ اللّهُ اللّهُ اللّهُ الل

لقد تعمّد الإمام، عبر استعراضه للعلوم، أو لأمثلة من العلوم المختلفة، أن يصرّ على اشتراك التجربة العلمية وليس التأمل القبلي فحسب، في إمكانية التعقل للوصول إلى الله، وهو في الحقيقة ما انفرد به الإسلام عبر علم الكلام مخالفاً به الفلسفة الأوروبية كلياً.

الإمام موسى الكاظم، ومن خلال منهج مدرسة أهل البيت العقلي، والمستوحى من الإسلام بتفاصيله جميعها، وياستعراض أمثلة من القرآن الكريم نفسه، يقدم فكرة الألوهية نتيجة علمية تتسم بالمنطقية في البقين إلى درجة الرياضيات والفيزياء وغيرهما، وليست فكرة في البقين إلى درجة الرياضيات والفيزياء وغيرهما، وليست فكرة القبلة والبعدية مبدرة، وهو بهذا يقدم الألوهية مقولة تتسم بالضوروة والكلية والبعدية ما نفي العقل والتجديد الحديث ، رافعاً مبدأ السبية أو العلية في العقل إلى مرتبة القابلة والبعدية مما في العقل الفاتون الأساسي في الدلالة على الله سبحانه فلا بد لكل نظام من منظم الواحد خلف النظام الواحد الذي يشمل الأشياء في الكرن، وهو ما تم اكتشافه حديثاً من قبل علماء الفلك جميعاً

في دراستهم لنشوء الكون، وهو ما تمّ اكتشافه حديثاً من قبل علماء الفلك جميعاً في دراستهم لنشوء الكون، ليعززوا نتائج دراساتهم بما ورد في كلام أهل البيت من خلال مدرستهم (نهج البلاغة والكافي وغيرهما) على شكل أحكام، ليضعوا المسألة في مكانها العلمي الذي تستحقه وصولاً إلى مدير الكون ومنظمه⁽¹⁾.

إذا فإن فكرة الألوهية، لدى مدرسة أهل البيت، فكرة قبلية وبعدية معاً، وهي حصيلة معطيات التجربة العلمية التي هي استقراء ناقص في جميع الأحوال، فكيف يمكن أن يقود استقراء ناقص إلى حقيقة يقينية (كلية) كوجود الله سبحانه؟

لقد عالج السيد الشهيد محمد باقر الصدر هذه المسألة بطريقة بالغة الشفافية ليصل إلى نتيجة مهمة ملخصها: «إنّ الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستعدة من الملاحظة والتجرفة، هي نقس الأسس العلمية المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصاد المدّبر لهذا العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير (وحدة النظام التي تقود إلى وحدة العنظم) فإن هذا الاستدلال حاكي استدلال علمي آخر باستقرائي بطبيعته. وتطبيق للطريقة العامة التي حددها الدليل الاستفرائي في كلنا مرحليه.

فالإنسان بين أمرين: فهو إما أن يرفض الاستدلال العلمي ككل، وإما أن يقبل الاستدلال العلمي، ويعطى للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع نفس القيمة التي يمنحها للاستدلال العلمي.

⁽¹⁾ أثبت العلم الحديث مقولات الإمام على بن أبي طالب عليه السلام في نشوه الكون والتي رودت في خطيته الأولى من نهج البلاغة، بأن الله سيحانه وضع قوابين صارة في خلفة لكون والإنسان، ووحدة هذه القوابين تدل على وحدة المنظم وأضع هذه القوابين.

العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكن ـ من وجهة النظر المنطقية للاستقراء ـ الفصل بينهما.

وهذا الارتباط المنطقي بين مناهج الاستدلال العلمي، والمنهج الذي يتخذه الاستدلال على إثبات الصانع بمظاهر الحكمة، قد يكون هو السبب الذي أدى بالقرآن الكريم إلى التركيز على هذا الاستدلال بين ألوان الاستدلال المتنوعة على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للذليل على إثبات الصانع، تأكيداً للطابع التجريبي والاستقرائي للذليل على إثبات الصانع.

فإن القرآن الكريم ـ بوصفه الصيغة الخاتمة لأديان السماء ـ قد قدّر لدن يبدأ بممارسة دوره الديني مع تطلع الإنسان نحو العلم، وأن يتعامل مع البشرية التي أخذت تبني معوفتها على أساس العلم والتجربة، وتحدد بهذه المعرفة موقفها في كل المجالات، فكان من الطبيعة ـ على هذا المحاس _ أن يتجه القرآن الكريم إلى دليل القصد والحكمة ـ بوصفه الدليل الذي يحثل المنهج المنطقي للاستدلال العلمي، ويقوم على نفس أسمه المنطقة ـ ويفضله على سائر الصيغ الفلسفية للاستدلال على وجود الله تعالى.

هذا إضافة إلى أن الدليل التجريبي على وجود الله أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الإنسان وعقله بالإيمان من تلك البراهيم الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة (الدغمائية) التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم)(أ).

أن ترتقي فكرة الألوهية إلى مستوى الحقيقة العلمية، في الفكر الإسلامي، وفي تراث مدرسة أهل البيت، لا بد من أن تمر بطريقها

محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، ط الرابعة، 1982م، ص469.

الوحيد الممكن وهو العلم المتلازم بالعقل، فليس أمام الإنسان من طريق لليقينيات غيرهما.

يقول الإمام (رض): «إن العقل مع العلم، فقال تعالى: وَيَلْكَ ٱلْأَنْسُلُ نَصْرِيُكَ الِنَّاسِ وَمَا يَعَقِلُكَ إِلَّا ٱلْعَالِمُونَ (العنكبوت / 35)(١).

هذه الفقرة تمثلك أهميتها من تكيفها لمنهج مدرسة أهل البيت. العلم يقود إلى العقل، والعقل يبدع العلم، وتلك علاقة جداية هدفها الرئيسي الوصول إلى الله الذي هو هدف بحث الإنسانية عن علّة وجودها وغايته معاً. ثلاثية الأرق الإنساني برمته: العلم، العقل، الله . . . ثلاث مقولات وضعها الإمام في مرتبة التجريبي المحسوس ضمن مكوّنات العلم، وشروغه معاً.

ولكن أين يقع الكشف الفلبي بين هذا الثنائي الجذري المتصل باكتشاف الله الموجد والغاية النهائية لسعي الإنسان نحو اكتماله؟

يعرف العرفان عادة بأنه الوصول إلى معرفة لا تتصل بالعقل وآلية عمله المعروفة في التحليل والتركيب، هذه المعرفة تتم بالكشف المباشر للحقيقة بوساطة رياضة روحية تزدي إلى الاتصال بحفائق إلهية أو علمية. هذا الكشف مختص بالصفوة الفادرين على الصبر على هذه الممارسة، ويستخدم مفهوم «القلب» منا تمييزاً لها عن استخدام العقل وليس لاتصالها بعضلة القلب مثلاً. لكن في العلم نفسه تتم عمليات من الكشف أحياناً لا تتم من طريق التجربة حتى في إطار التجريب نفسه، ويضرب لذلك عثل في عمليات التعلم والإبناغ في حل المشكلات مما أطلق عليه في علم النفس مقولة الاستبصار (Insighn).

ما هو الاستبصار؟ إنه ترجمة لعملية الكشف ببساطة. ويعتقد

الكافي: 1/62، ح12.

أولئك الذين طرحوا هذه الصيغة على اعتبار أن العقل يعمل في صيغ كبيرة بطريق سد الفراغات ونحوها، أولى من أن يعمل في هذه الصيغ بما تقوم به الطرق العصبية في الجسم من ربط هذه المركز الصغير في المخ بالآخر. لهذا، ففي نظرهم أن كلّ إبداع علمي يقوم على الاستبصار⁽¹⁾ إلى حد كبير.

ويتم الوصول إلى معرفة ما عن طريق النجوب والمحاولة والخطأ. لكن الاستيصار لا يلغي مسألة المحاولة والخطأ. لكن الاستيصار لا يلغي مسألة المحاولة والخطأ بوصفها طريقاً وحيداً لحل المشكلات فحسب، بل يضعها مكانها كلياً، بمعنى أن المعرفة أحياناً لا تتم عن طريقي التحليل والتركيب اللذين هما سمة النعقا، فقد يقوم الإنسان بمحاولات كثيرة المتحاول، من المحد للوصول إلى حل مشكلة ما أو إلى إيداع فكرة ما ويُجري الكثير من التجارب، ثم لا يصل إلى أية نتيجة مهما طال الزمن، وحتى باكتسابه المتجارب، ثم لا يصل إلى أية نتيجة مهما طال الزمن، وحتى باكتسابه المجارب، ثم لا يصل بحواقف النجرة والمران ويتكوين أعداد كبيرة من الروابط لعناصر تتصل بمواقف المتحاد على إيجاد الحلول، وفجأة يهبط الحل، الذي يختلف كليا في إيناف من درجات السلم الموسيقى، ولكنه لا يوجد في أي من هذه اللدرجات إذا أخذت كلاً منها بمفردها على حدة (2). إنه صيغة جليدة أو صورة خاصة به وإبداع جليد أسهم به كشف من نوع خاص لم يكن من إنتاج العقل وحده.

لكن هذا النوع من الكشف يظل ناقصاً دائماً إذا لم يتعزّز بالعقل، فكل ما عذا العقل معرّض للخطأ والانحراف. والإمام الكاظم قد جسّم هذه النقطة بهذه الفقرة من حديثه مقرّاً بالفصل بين العقل والقلب من

 ⁽¹⁾ روبرت ودورت، مدارس علم النفس المعاصرة، ترجمة كمال دسوقي، ط1، دار المعارف، بمصر: 1948، ص.940.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص175.

ناحية إمكانية الضلال، يقول: إن الله حكى عن قوم صالحين أنهم قالوا: رَبِّكَ لا يُؤَمِّ تُلْوَتُ بَعَدُ إِذَ مَدَيَّكُ وَمَن لاَ بِن لَدُسُنَ رَحَمَّةً إِنَّكَ أَتَ الوَقابُ (آل معران/8)، حين علموا أن القلوب تزوغ وتعود إلى عماها ورداها. إنه لم يخف الله من لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة بيصرها ويجد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحدد كذلك إلا من كان قوله لفعلم ويحد حقيقتها في قلبه، ولا يكون أحدد كذلك إلا من كان قوله لفعلم مصدقاً وسرّه لعلاتيت موافقاً، لأن الله تبارك وتعالى اسمه لم يدلُ على الباطن الخفي من العقل إلا يظاهر عنه وناطق عنه ...، كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «ما عبد الله بشيء أفضل من العقل ... (١)

الإمام الكاظم عليه السلام يبدو معززاً بتتاتج العلم الحديث في وصل القلب بالعقل، ويبدو آنه يتخذ للقلب هنا معنى النفس تحديداً، وليس أيّ معنى آخر سواه، لأنا نرى في علم النفس الحديث استخدامه للقلب بمعنى العقل حين يقول: إنَّ بِي ذَلِكَ لَيْتَكَنِيْ لِنَنَ كَانَ لَمُ قَلَّمُ (ق)/ (37) يعنى (عقل، وقال: وَلَقَدْ مَانِيَا لَشْنَلُ أَلْمُكَنَّةٌ (لقمان / 12) قال: الفهم والعقل؛ (أ.)

هذه المفاهيم تختلط في القرآن الكريم وفي اللغة العربية كما المحنا، والإمام حريص على توضيحها في سياق بحثه في المنهج العقلى.

لدينا إذاً حالة الفصل من جهة والسيطرة من جهة أخرى، فالعقل هو وحده الذي يساعد على أن يعقد القلب على معرفة الله ما دام له مشاركة مهمة في تلك الوظيفة (أي المعرفة)، فلا غنى لتلك الملكة المسمأة القلب بمختلف معانيها المفارقة لمفهوم العقل تحديداً للوصول إلى المعرفة، ولولا ذلك لما تمت الإشارة إليها أصلاً، وعلى ضوء ذلك

⁽¹⁾ الكاني، 1/66، ح12.

⁽²⁾ أصول الكافي، 1/64، ح12.

يمكن أن نستنتج معنى المنحى العرفاني في مدرسة أهل البيت من أنه يوصل العرفان بالمقل حكماً وسيطرة. فإذا كانت القلوب تزوغ وتنحرف وتبتعد أحياناً عن الله ومعرفته الحقة، رغم أنها لصيقة به عرفاناً، فإن المقل هو الذي يعيدها إلى جادة الصواب: «فمن لم يعقل عن الله لم يعقد قلبه على معرفة ثابتة» «وما عبد الله بشيء أفضل من العقل».

وهنا تبرز إشكالية معنى الإيمان بالله الذي وقر في القلب وصدّقته الجوارح (أو السلوك)، فهل وقر أو استقر في القلب على أنه النفس، أو الروح، أو العقل، في اشتقاقاته الثلاثة هذه التي وردت جميعاً في مأثورات مدرسة أهل البيت؟

هل توضّح هذه المأثورات، في منهجها العقلي، مفهوم الإيمان أو تحيطه بغموض مقصود؟

تبدو للباحث ـ للوهلة الأولى ـ شبكة من تناقض وانفصال وتقطيع للشخصية الإنسانية الموحدة، التي لا يمكن تقطيعها إلى لغرض البحث (كما أسلفنا) ولا شيء غير ذلك، لكننا وأمام هذا البائه الفخم من تراث الفكر الإنساني أدباً وعلماً وفناً لا نجد مناصاً من فصل هذا الكائن الفكر الإنساني التعريف المسمى (عقلاً)، ونقسر أنفسنا على أخبار الزاوس للحكمة التي يفسرها الكاظم عليه السلام نفسه بالفهم والعقل، ونبحث عن هذا القطع النادر من البشر الذي يتسعون بها، لكي نرضخ لقيادتهم لهذا العالم.

ليس من تناقض في مسار النصوص، فالإيمان هو حالة عاطفية تحايث حالة تعقلية محكمة القبضة عليه، توجّه مساره نحو هدف وحيد هو الله الواحد المتوحد، نحو الترحيد الذي هو غاية إنسانية ثلاثية الأبعاد مع الزمن ماضياً وحاضراً ومستقبلاً . . . وإلا فالإيمان، بوصفه حاجة وعاطفة إنسانية، معرض للشطط مع الهوى، ودروب الضعف الإنساني، ونفاذ الشر إلى أعماق الذات البشرية، تدفعها إلى إيمان يصل إلى حد الوله بكاثنات هي أحياناً من صنع هذه الذات.

الإنسان يؤمن يمن يحب من البشر، بل ويعبده أحياناً . . . خوفاً أو طمعاً أو شهوة أو ضعفاً بشرياً واحتياجاً إلى الحماية. إنها عبادة الانبهار بالمجهول الغامض الجميل. وقد يؤمن بالشمس والقمر والقرعون والعاصفة والذهب، والأقرى . . .

هذا كله يسكن في النفس التي تحمل معنى القلب، على أنها مقر الغرائر الإنسانية ومستوطن النشهي والضعف والقرة وآلاف العواطف المتضارية التي عبر عنها الإمام الصادق في حديثه الشهير الذي بدأه: «اعرفوا العقل وجنده والجهل وجنده (أ⁽¹⁾)، والذي عدّه بعضهم من موضوعات الكافي متأثراً بالفلسفة اليونانية، رغم تهافت هذا الزعم.

النفس عالم فسيح تمزّز بآلاف الكتب وعشرات المذاهب العلمية، تحكمها فيزيولوجيا الجملة الباراسميتاويه أو شبه الودية، لحركة الانفعالات والعواطف، أما العقل فكائن ساكن متحرك في برجه العاجي، موطن الانزان والسيطرة والتفكير والتأمل والخلق والإبداع والقرار، يبدو أحياناً في صراع مع النفس في حيز واحد للشخصية الإنسانية، ونتيجة هذا الصراع في غلبة أحدهما على الآخر _ يتحرك العالم الإنساني لهذا الانجاه أو ذلك.

والطافي على سطح توجه الأحداث، في عالمنا، يبدو أنّ من له الغلبة هو سلطان الشر الكامن في نفوس أصحاب القرار، في مواجهة الخير الذي يستوطن العقل ... في هزيمة جلية على صعيد القيم الأخلاقية العظيمة، وفي انتصار مؤزر على صعيد التقنية والتقدم العلمي.

⁽۱) م.ن.، 1/69، ح14

بالتنيجة يتكون الإنسان من ثنائية دراسية من جهة، ومن وحدة ممتدة من جهة أخرى، ومن إصرار على الثنائية من قبل الفلاسفة والمتكلمين وأهل البيت، ومحصلة آيات القرآن الكريم المتعلقة بطبيعة المخلوق الإنساني.

هذه الثنائية تترافق مع ثنائية وجودية تتصل بوجود الخير وإرادة خير الإنسانية المتمثلة بالله سبحانه من جهة، وكيان الشر المتجسم بالشيطان الخالد حتى يوم الدينونة بإرادة الله من جهة أخرى.

إن فلسفة الخير والشر، وهما المتموضعان في محيط الإنسان وداخله، تحمل جدلية صراعية، وبتيجتها يرتدي مصير الكائن البشري قرب السعادة الأبدية أو الشفاء الأبدي، وهما لياب شرطاً لسعادة الحياة الدنيا أر شفاتها، إن منهج مدرسة أهل البيت يحدد سعادة الدنيا بالزهد فيها عبر أبياع متطلبات العقل على صعيد السلوك، ليرتقي الزهد في الدنيا إلى مستوى التعقل، وتحتل فلسفة العمل للآخرة والسعادة فيها مرتبة العقل الخالص، الذي يحتقر المتع الزائلة، وصولاً إلى سعادة الخلود في الذات الإلهية في الجنة.

إنها ثنائية لا مناص من التعامل ممها في تحليل المنهج العقلي الإسلامي الإمامي، أحدهما يقود الإنسان إلى السعادة والآخر إلى الشقاء. فالعقل الذي هو أحدهما يتسم بالخلود الأبدي؛ لأنه مصدر الشقائدي الأنائزة التي يتم الحساب على أساسها يوم الدينونة، حيث يترتب الثواب والعقاب على أساس أن الذي لا يزوغ - وهو العقل لم يستخدم بما يكفي لردع النفس موطن نزعات الشر، وأنه تم تغييه فاستحق التدمير من قبل الله سبحانه على ما سنرى عبر الاشتقاق من القرآن الكريم، بما يدفع في طرح لسئلة متجددة لا تجد جواباً في حياة مؤرقة تطغى فيها الأسلة المراحية للعقل نفسه، والذي يمجز بحكم محدودية العلم فيه عن المستقلة على معتها للوصول إلى الحقيقة.

وفي سياق جدلية التعقل، فإن مدرسة أهل البيت لها رأي في ذلك يمكن استنطاقه من خلال رائدها الإمام الصادق عليه السلام؛ حيث وضع تصنيفاً للعقول مثيراً للجدل حقاً، عندما سئل عن ماهية عقل معاوية بن أبي سفيان فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل وليس بالعقل¹⁰!

وهو بذلك منسجم مع مقولة الإمام الكاظم، أو بالعكس، بأن العقل لا يقود إلا إلى الخير، وأنه ما ليس عقلاً في الإنسان يقود إلى عكس ذلك، بمعنى النفس التي هي مستودع الفرائز البشرية ومنفذ الشيطان إلى الشخصية الإنسانية، وهذف وقوع العقاب الإلهي.

يفسّر الإمام الكاظم، ضمن مترادفاته الكثيرة، ما ورد في القرآن الكريم، بدالأبصاره أي بالعقول، عندما سئل بما هو سبيه بسوال الصادق في الحديث الآتي: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنّ عندنا وما لهم محبة وليست لهم تلك العزيمة يقولون بهذا القول؟ فقال: ليس أولئك ممن عاتب الله، إنما قال الله: ﴿ فَاعْتَبُوا إِلّا أُولِيَا الْإَمْمَارِ﴾ "ثُ

الإمام يجسّم التعقل بالوقوف مع الحق بشجاعة، ومن امتلك العقل أصبح له موقف من الحياة، وانحاز إلى المبدأ الذي يلائم قناعاته، أما من لم يفعل ذلك فهو منحاز إلى ضد العقل، إلى اللاعقل في ذاته، لهذا لا ينطبق عليه قوله تعالى بما خاطب به أصحاب العقول بالاعتبار.

الإمام يحدّد تخوم العاطفة والعقل في المواقف، ويصل بالتبجة إلى تعريف التعقل أو العقل في حالة الفعل على أنه موقف من الحياة معبّر عنه من خلال السلوك وليس الكميّة أو الألفاظ التي تجيش في النفوس على شكل حوار لا يستبع مسؤولية ما أمام الآخر.

⁽۱) م.ن.، ص58، ح3.

⁽²⁾ م.ن.، ص58، ح5.

وهو هنا يقصد النيّة التي إن وجدت سبيلاً إلى التحقق بوساطة العمل عمدت إلى ذلك، ولا يناقض ذلك مبدأه في التقيّة، وأولئك هم الصفوة القلائل دوماً.

نظرية الصفوة

يقول الإمام : اشم ذم الله الكشرة فقال: وإن ثُلِغ آفَدُنَ مَن فِي الْحَرْقَ فَقَال: وَإِن ثُلِغَ آفَدُنَ مَن فِي الْحَرْقَ فَيْهِ الْمَالَّمَ الله الكشرة يقر بَل آفَكُمْ أَن مُلَكُونَ القَمْمُ مَنْ خَلَقَ السَّدَيْدِي وَلِلَّمَا اللهُ اللهُ وَلَمْ اللّهُ اللهُ وَلَمْ اللّهُ اللهُ وَلَمْ اللّهُ اللهُ اللهُ وَلَمْ مَنْ اللّهُ اللهُ الله

هذا الحديث المهم _ وإن لم يخصّص الأمة الإسلامية تحديداً بالخطاب _ يقسم البشر إلى شطرين (بمن في ذلك المسلمون): الصفوة العقلاء، والرعاع أصحاب التقليد والابتاع، فهل تتّصف هذه النظرة إلى الأمة بالإنصاف حتى وإن أخذت على ضوء آيات القرآن الكريم؟!.

تحديدات الإمام تقودنا إلى بحث مرهق في جدلية الوجود الإنساني برمته، غايته أسبابه، تشكيلاته التي اتخذها منذ فجر التاريخ، وأخيراً سيادة الشر والشرك واللاعقلانية، ومسألة الضرورة الحتمية في وجود الأشياء لهداية البشر (البشر جميعهم) على ضوء العقل.

⁽¹⁾ م.ن.، 1/92 و 93، ح12.

هل يطلق الإمام صرخة تحذير من هزيمة الخير والعقلانية في هذا العالم بسبب قلة الذين يتمتعون بهاتين الصفتين من البشر؟

الصّفوة، في هذا الاعتبار، هم الذي يمتلكون النظرية والتطبيق معاً، ولقأتهم فإن ظاهر نظرية الإمام (رض) هو فصل الأفراد الصفوة عن الأمة، واعتبار حركة التاريخ هي فعل هؤلاء الأفراد وإبداعهم. وإن في مجال النبشير أم في مجل العلم، بحيث تصبح الأمة أو تتحول إلى ذيل للتاريخ وليس فاعلاً فيه.

من تحليل النصوص، يمكن أن نضيف نه ليست الصفوة امتلاكاً للنظرية والتعليق فحسب بل هي فوق هذا وذلك، حالة من الاقتراب من الكمال في العلم والسلوك .. حالة اتصال بالمطلق الكلي القدرة؛ هذا وينظر الإمام عند تحليله آيات القرآن الكريم ويما يتصل بالمؤمن الحق ... وبالتالي ليس شرطاً لهذا المؤمن الحق الممتلك للنظرية والتطبيق أن يكون فاعلاً في مجتمعه، يحتل مركز القيادة فيه ما دامت الكثرة ليست لكلك، فقد يكون محارباً مضطهداً معذباً، وهو يعمل على نشر الدعوة التنشير والتشير .

إن هذه العناصر تمتلك مزية التفاوت في تواجدها في الناس. لأنها بحد ذاتها أبرز روائز التقييم للبشر. إنها ميزان القياس بين هذا وذاك في الرفعة أو الانخفاض، في السمو أو الاعتيادي المتكرر في الغالبية العظمى، إنها ما يميز الفنان من الفحّام كما يقول أرسطو.

والإمام عليه السلام يعلم أن نظرية الإمامة، في مدرسة أهل البحت، مؤسسة على الصفوة من بيت البرّة، وهو يعلم أيضاً بالاثني عشر إماماً عليهم السلام، والغيبة الأخيرة، لهذا فإن استناجاته من خلال آيات القرآن الكريم تعلق تحديداً بالمستقبل الأبعد من وجود الألغة (رضي الله عنهم)، أيها تتعلق بقيادة الصفوة من حكماء الأمة المقبلين في زمن اللهية، وهو يصل الحالين عبر الآيات بأن المقلاء المؤمنين العلماء اللقة هم الذي عليهم أن يتحملوا مسوولية قيادة الأمة إلى آقاق بعيدة من الزمن لا يعلمهما إلا الله، لكنه مع ذلك يرى أن الله سبحانه يعرّي القلة العاقلة لعبلهم برسائه المرهقة نحو الأمة، بأنها الأفضل والصفوة والأقرب إلى نعيم الله عليه ولك وسلم، بسرد قصص الأنبياء وعذاباتهم وانتصاراتهم أيضاً للرأن الكريم.

لقد اختلفت المراتب والدرجات في الدنيا والآخرة تبعاً لذلك حكماً ﴿وَرَجَمَلُنا بُلْضَهُمْ فَوْقَ بُلْضَ وَرَجاتَ﴾، وليس من شك أن نظرية ولاية الفقيه في مدرسة أهل البيت اشتقت من إرشادات على ضوء نصوص كالتي جاءت من حديث الإمام الكاظم.

إن صفة التعقل واستخدام العقل، بوصفها حالةً، هي فرع من السعادة الملدلمة والصفوة الذي السعادة الملدلمة والصفوة الذي يتصفون بجدارة حملهم لذلك حكما اشتق الإمام صفاتهم من آيات القرآن الكراب حم الملذين استطاعوا في زمنه الثبات أمام أعمى صنوف الإرهاق والعذابات والاضطهاد والملاحقة، لأنهم بعقولهم التي أوصلتهم إلى الإيمان بحق الأثمة في قيادة الأمة إلى الخير والسعادة، أثبترا اللهم لواقع الإسلام عبر النصوص رظاهراً وباطناً)، ولا يعقل ذلك إلا العالمون

والذين هم في الآن نفسه، زهدوا في الدنيا السريعة الزوال العابرة كالريح العاصف، واختاروا الآخرة بإرشاد عقولهم، تماماً كاقتدائهم بالإمام على بن أبى طالب عليه السلام. قطب العاقلين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، تعقّل راهن الدنيا لا يقود إلا إلى فهم الزمن الذي هو الله، والذوبان في ذاته في خلود هو السعادة الأزلية التي لا تشكّل الحياة الدنيا منها إلا التماعة برق في النور السرمدي الهائل الذي لا ينتهي. فكم من البشر بإمكانه تعقّل ذلك وفهمه واستيعابه إن لم يكن من أولى العزم، وأولئك بحساب الكم مجرد ثُلَةً مِنَ ٱلأَوَّلِينَ * وَقَلِيلٌ مِنَ ٱلْآخِرِينَ (الوَّاقعة/ 13 و14)، تلك سنة الحياة كما أرادها الله . . . الأمانة التي عرضها على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها . . . وحملها الإنسان . . . ورغم أنَّه حملها فإنه سبحانه يصفه بالجهول الظلوم، رغم محبته لهذا المخلوق ورحمته الهائلة له . . . شعور المطلق الغامر تجاه ذرات الهباء السابحة في كون فسيح أزلى ليس له حدود. وتلك هي مجرد التماعات ضئيلة في أفكار ربما أرادها الإمام في حديثه عن القلَّة في معرض من حديثه عن أولي العقول وجبروت العقل، وكان هذا المعرض مثيراً للغرابة والدهشة

نماذج من السلوك العاقل

يقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام في سياق حديثه موضع البحث: «قال الحسن بن علي عليه السلام: إذا طلبتم الحوائج فاطلبوها من أهلها، قبل : يا ابن رسول الله، ومن أهلها؟ قال: الذين نعَسَ الله في كتابه وذكرهم فقال: ﴿إِنِّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾. قال : هم أولو العقول.

وقال علي بن الحسين عليه السلام: مجالسه الصالحين داعية إلى الصلاح، وآداب العلماء زيادة في العقل، وطاعة ولاة العدل تمام العز، واستثمار المال تمام المروءة، وإرشاد المستشير قضاء لحق النعمة، وكف الأذى من كمال العقل، وفيه راحة البدن عاجلاً وآجلاً (⁽⁾

بإسناده إلى الأمامين الحسن وزين العابدين ثم الإمام علي، يكمل الكاظم حلقة الاقتباس لإكمال رسم ملامح المنهج العقلي على صعيد السلوك.

أولو العقل هم الأكثر غيرية من غيرهم، لذا تراهم يلبون حاجة الآخرين إن طلب منهم ذلك، ويقهم من ذلك أنهم الأبعد عن الذرائعية أو البراغطانية ـ رفض تللية حاجة الآخر من دون توقع مقابل مادي منه ـ ليوضع العقل (الذي هو الخير) في مواجهة مبدأ المشقعة، هذا ما يفهم من حديث الإمام الحدس عليه السلام المهم على صعيد ربط الغيرية بالتمثل في بالتمثل أن المنابق، فهو ليس عملاً عاطفياً. ومنهج أهل البيت يعد العقل منها لهذا الخير الذي يدفع إلى خلمة الآخرين من دون مقابل.

لماذا يحتل حديث كهذا تلك الأهمية البالغة؟

إنَّ ذلك ينبع من أنَّ مذهب المنفعة من أخطر المذاهب الفلسفية على مقولة القيم الأخلاقية، فهو يرفضها بالمطلق، فليس هناك أخلاق بل هناك عملياً تبادل للمنافع.

هذا الرفض تبلور مذهباً أو منهجاً فكرياً في العصر الحديث، رغم قدمه الموغل على صعيد السلوك. والخطورة هناك تكمن في فلسفة التبادلية، وتدمير فعل القيم الأخلاقية المرتبطة جذرياً بفعل السلوك العاقل (وليس العاطفي) لدى الإنسان.

ولم تكن مِصادفة أنَّ موطن تطوَّر نظرية المنفعة كان في الولايات

⁽¹⁾ الكافي، 1/ 68، ح12.

المتحدة الأمريكية ـ رغم أن ميكيافيللي عُد واضعاً للأمس في فن السياسة، وهو إبطالي ـ وقد جاء ترسيخ نبذ القيم المثالية في الأخلاق عند وليم جيمس رجون ديوي هناك، ثم إيجاد الأرضية الصالية للطبيق في أميركا، لتصبح دمراً للشر في هذا العالم انطلاقاً من النصف الثاني في أميركا، لتصبح دمراً للشر في هذا العالم انطلاقاً من المتحبات المتجبد المبراعية المتحبات المتحبات المتحبات المتحبات المتحبات المتحالحة من دون اعتبار لمصالح الأخيرين، تماماً في اتجاه معاكل للنيؤات وأفكار الأديان السماوية.

لقد كان الرسول والأثمة قدوة في سلوك الغيرية، بذلوا في سبيل الآخرين كل ما يمتلكون (أحياناً)، وظلوا الأبرز على صعيد النظرية ويقا للما الأخلاق ضمن رموز الصفوة الإنسانية على مرّ العصور. ويعد الإسلام وسلوك المرتبطين به من المظام من رموزه، الذين تمثلوا الأيديولوجيا مثالاً ساطماً على النظرية والتطبق بالثلازم، لولا ذلك لما أتيح لهذين ألدين أن يكتسب الخلود والانتشار واقتحام المستقبل، الأمر الذي يخيف حقيقة حاملي دين النخب والمهيمنة في العالم المستعبد الساسية والههودية الصهيونية)، الذين وضعوا الإسلام في قائمة الأهداف المطلوب تحطيمها وتدميرها أيديولوجيا واجتماعيا، تحت خانة الإرهاب.

معلوم أن هناك نهرضاً إسلامياً يحمل على كاهله ـ على اختلاف المشارب ـ مهمة محاربة النخب المهيمنة ـ تلك ـ على العالم، من خلال طرح المبادئ والقيم الاجتماعية الكبرى وبالتلازم مع الكفاح المسلح، في مواجهة البراغماتية المسيطرة.

إن أبرز مظاهر السلوك العاقل، أيضاً، كما ورد عن الإمام الرابع علي بن الحسين عليه السلام، مجالسة الصالحين والعلماء والاقتباس من أدبهم وتجاربهم في الحياة، ثم طاعة ولاة العدل. لقد وردت هذه الفقرة في خاتمة حديث الإمام الكاظم عليه السلام، إن طاعة ولاة العدل في فعل التعقل يقابلها حكماً عصيان ولاة الظلم في هذا السلوك، لبيداً عكس ذلك في تصنيف السلوك غير العاقل، إذا كانتصاب. إنه مبدأ عام تشريعي ليس له علاقة بنظرية التقية، فهو تلخيص مكتف لنظرية مدرسة أهل البيت السياسية، وقد وردت هنا بالشكل الإيجابي (الطاعة)، وليس السلمي المحصية) عاكسة بجلاء طبيعة عصر الإمام الرابع وأسلوبه في العمل والنظير.

ولكن لماذا وضع الكاظم (سلام الله عليه) هذه المقولة في خانة السلوك العاقل؟ بينما وضعها زين العابدن عليه السلام، في خانة "تمام العزة. الكاظم عليه السلام يعقلن المقولة وعلي زين العابدين عليه السلام يسّيسها، والفارق في الحالين طفيف ومع ذلك مهمّ.

تعزيز العدل ودعم الحاكم العادل صفة المجتمع الصالح والراقي اجتماعياً، وداعياً للتقدم والسعادة للمحكومين، والعدل هدف أساسي من أهداف المجهورية الفاضلة، وقمة القيم الأخلاقية وصلب عام الأخلاق. هذا المفهوم يرتبط بمطلقات هذا العلم، بورة التبشير الأخلاق العملية، وعنوان للسلوك الإنساني شامل الإنساني شامل الأنساني شامل المحرات (13).

وفي علم كلام مدرسة أهل البيت يأتي مفهوم العدل الإلهي في البشرية، وفي التطبيق الاجتماعي على الأرض بين الناس، قمة جدل هذه المدرسة الكلامي، وقد ورد في الفلسفات الأوروبية الحديثة ـ وبخاصة لدى كانط ـ سندا رئيسياً للفعل الأخلاقي العاقل . . (أن تعامل الأخر كما تعامل الإنسانية في ذاتك): «إنه مبدأ فعلي، وبالتالي الفعل الفعل

الذي أقوم به تبعاً لهذا المبدأ إنما يكون أخلاقياً من حالة واحدة، وواحدة فحسب، هي أن أراني قادراً على أن أريد له أن يكون قانوناً كلياًه (() ، أي يشمل الإنسانية كالها، فالمدالة قيمة مطلقة لا تتجزأ وتطبق إسلامياً على المدد والصديق معاً فهي ليست نسبية، ويدخل فيها عملياً « قانون التعامل بالمثل؛ الشهير. ومع ذلك فقد أورد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديثاً عن منهج السلوك الأخلاقي العاقل للمسلم قائلاً: «لا تخن من خانك في ترسيخ لمبدأ أصاسي ، وهو أن لا يتحذر المسلم — حتى ضمن مبدأ التعامل بالمثل _ إلى درك تحظيم القيم الأخلاقية الكبرى التي أقرّها الإسلام.

ضمن ملامح عصر الإمام الكاظم عليه السلام اقتضاء السلوك العاقل عصيان ولاة الظلم، ولم يدرج الإمام هذه القضيّة، بهذا النص، في حديثه ليكتفي بعكسها إكمالاً لنظريته في منهجه العقلي، حتى يتعدّى التنظير السياسي المباشر، أو بالأحرى التحريض على ولاة الظلم، والذي كان له مكان آخر في أحاديث المنقولة عنه في الكافي أو غيره، تأييداً لمقولة: إن في العدل السياسي خلود الدول والعهود، وفي الظلم خرابها. وتلك حقيقة تؤشر عبر التاريخ إلى المنهج العقلي.

ويستكمل الإمام الكاظم عليه السلام عن الإمام زين العابدين ثلاثية عقلانية تكمل الإحاطة بصفات عصره، وهي: استثمار المال، إرشاد المستشير وكفّ الأذى.

هذه الثلاثية الاقتصادية الاجتماعية تفتح الأفاق على مناقشة جوانب من نظرية مدرسة أهل البيت بعانة، وتسلط الضوء على أفكار للإمام الرابع عليه السلام بخاصة، وهو الذي عرف عن استثمار الأموال ــ

 ⁽¹⁾ حمانونيل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة محمد سلامة، دار الكتب العلمي، بيروت:
 1984، ص111.

كما أسلفنا _ في أنواع من التجارة، بل لعلَّه الوحيد بين الأثعة في ممارسته لذلك.

إن مناقشة الجانب الاقتصادي من زارية العقلنة لا يمكن اختزاله في بحثنا وإيفاءه حقه، ولمعرفة أنه يحتل أهمية بالغة في النظرية الاجتماعية لمدرسة أهل البيت، يمكن الرجوع إلى أبحاث متميزة للسيد الشهيد محمد باقر الصدر في كتابيه اقتصادنا، والبتك اللاربوي في الإسلام⁽¹⁾.

المثير للاهتمام، في المنهج العقلي هذا، هو تصنيف السلوك الإيجابي للإنسان ضمن السلوك المتصف بالعقلانية. فإرشاد المستشير، وكذلك كف الأذى هما سلوكان أخلاقيان إيجابيان. فمن خلال استعراض مجمل الحديث نجد أنه يقدم نوعي السلوك العقلاني السلبي والإيجابي والملبي، في إطار واحد، وفيهما السلوك الأخلاقي الإيجابي والسلبي، فالصحت، والوحدة والاعتزال، على سبيل المثال، لا الحصر، عقلية سلبية، والامتناع عن الأذى، أو إسدالة أو الإعانة عليها عمل أخلاقي الصدق (موقف مباشر)، وتحقيق المدالة أو الإعانة عليها عمل أخلاقي إيجابي، وقد يصنف في العمل العلمانة أو الإعانة عليها عمل أخلاقي إيجابي، وقد يصنف في العمل وتلكم أبي إلا إذا قبلنا نظرية: إنّ كل عمل أخلاقي، هو عمل عقلاني، بالمقلانية في بعض الأحيان والظروفن والتنية المنبثية من التعقل قد لا يتسم تعاكس الأخلاق في كثير من الأحيان، وحتى الإيجابية في السلوك الاجتماعي، بوصفها فعلاً أخلاقياً قد تأثيم معاكسة للتعقل إذا أذت

 ⁽¹⁾ زهير غزاوي، النظرية الاقتصادية لدى الإمام الصدر (البنك اللاربوي في الإسلام) مجلة النور، لندن: المدد 1996.

للاستغلال الإنساني _ وبخاصة في عملية الاستثمار المالي _ الذي ترفضه القيم الأخلاقية المتصلة بالعدالة، والتي عالجتها نصوص كثيرة في النسة النبوية.

وفي الواقع، تظل الإيجابية في السلوك على الصعيد الاجتماعي أكثر أخلاقية دائماً، وقد مدحتها السنة النبوية في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان يقل في القيمة كثيراً عما سبقه في الإيجابية (الشجاعة)، بل إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"، ويقول أيضا: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» وهو يفسر دائماً بوفضه طاعة ولاة المر إذا لوحظي في معصية الخالق، ومن تعاليم الإسلام الأساسية، ويقول: «المؤمن القوي غير من المؤمن القوي بالموقف الإيجابي وليس بجسده خير من المؤمن القدر على قول كلمة الحن، الذي يغير المنكر بيده، والذي يغير المنكر بيده، بدعه ولاة المدل وسماندتهم ومحاربة ولاة الظمل.

الموقف الأخلاقي الإيجابي تحديداً هو موقف السلوك الظاهر الذي يتم التقييم على أساسه، واستناداً إلى الايدبولوجيا الإسلامية، فهو الموقف الكمز أي المالية أو القصد. وهو الموقف الذي تغنى عليه الملاهب الأخلاقية الإنسانية جميعها حتى البراهماتي المنتمع باعتباري ويحقد ذات الإنسان على الأقل _، فالسلوك الأخلاقي الإيجابي (وهو يتسم بالعلنية غالباً) يقف دائماً في الذروة من التقيم الأخلاقي _ وفي اعتقادنا أنه صفة الإنسان المناضل الذي يستحق الخلود تاريخياً _ لأنه غالباً ما يكلف سالكه دفع أمن باهظ (بما في ذلك حياته نشها أحياناً)، والمناضلون، أمثال هذا الإنسان، هو الذين يمنعون التاريخ الإنساني أو

يشكّلون منعطفاته المهمّة، ومنهم الأنبياء والمفكرون الكبار. وكان الأثمة عليهم السلام من أصحاب هذا السلوك الإيجابي المقلاني والأخلاقي معاً، حتى عندما رفضوا اقيادة الثورة ضد السلطة العباسية الظالمة.

العلمانيّة والفكر الدينيّ في العالم المعاصر

د. همايون همتى

تنويه

يدور موضوعُ هذه المقالة حول صِلة العلمائية بالفكر الديني في مجمعاتنا الإسلامية، يستقرئ المولفُ مبادئ العلمائية، بعد أن يفرغ من بيان الاختلاف بين العلمائية، بوضفها مذهباً فكرياً قالما على أساس المدائم التي قالم خارجياً، فمن جملة المدائم التي قالمت عليها العلمائية: أصالة المعلمة الإسلامة والأخلاق، الانسلاخ عن التراث، بل ومناهضته، الإباحية والحربة المطلقة، الاعتماد المفرط على العلرم التجريبية. وفي الخاتم يعمد الكاتب إلى درامة نظرية عَمَلتَة العالم والذين التي قال بها «ماكس فير» دراسةً نفذية، ترى أن خطأ فير يتلخص في خلطه بين «السرّ» و«السجهولة» وكذلك في تعريفه للدّين على أساس «السرّ».

موضوع البحث

الحديثُ عن العلمائيّة وأثرها في الفكر الدينيّ يمكن أن ينطلق من زاريتين: الأولى عالميّة، والأخرى محليّة، يؤخّذ فيها بعين الاعتبار وضمُنا الخاصّ وطبيعة بنيتنا الثقافية والدينية والفكرية، غير أتّى أركّز هنا اهتماميّ على الاتجاهات والتيارات الفكرية التي عملت بعضُ الفتات والشخصيات على ترويجها في مجتمعنا مؤخّراً، من خلال إطلاقها كلماتٍ وأحاديث أدّت إلى تداعيات متناقضة، وأثارت بعض التوتّر في أوساط المجتمع، كما ذَعَت لظهور بعض الغموض والتصوُّرات المتفاطعة المثيرة للجدل، وأفرزت مجموعةً من التساؤلات لدى جيل شانا الصاعد.

أحاول، بدوري، أن أُسهم في تسليط الضوء على بعض الحقائق وإماطة اللثام عن ذلك الغموض، مستعرضاً، إلى جانب ذلك بعض السبل الكفيلة بمعالجة جملة من تلك الإشكاليات.

العلمانية وصلتها بالفكر الديني

والسؤالُ الأساسيّ الذي يطرح نفسَه على بساط هذا البحث هو: ما هي العلمانيّة، وما هي صلتها بالذين والفكر الديني؟ واضع أنَّ الإجابةُ عن هذا السؤال تتطلب منّا الوقوف، أوّلاً، على معنى كلّ من العلمانيّة والدين، ليأخذ بحثنا مجراه الصحيح والطبيعي، ثم لا بدِّ بعد ذلك من التعرف إلى أسس العلمانيّة ومبادئها، تمهيداً لدراستها ونقدها بصورة منهجية.

اشتقت لفظةً (Secularism) وكذلك (Secularism) اللتان تعنيان (العلمانيّة، التعلمن) من المفردة اللاتينية (Secularize)، وقد استُخدمت هذه اللفظة في اللغات الأوروبية، لأوّل مرة، أواخر القرن السادس عشر، وأوائل القرن السابع عشر في معاهدة وستغالياً⁽¹⁾، فكان يراد من

⁽¹⁾ صلح رحفاليا (Westphalia). اسم يطلق على صلعة معاهدات دارت المفاوضات في مثانها عام 1984م في الخطاهة وعضاليا (الواقعة عمال غرب الدايا). وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الأعوام الثمانين التي خاضها الشارلتيون من أجل التعزز من الحكم الأسيائي، وحرب الأعوام الثلاثين التي أنسست بطابع مذهبي?

إطلاقها آنذاك خروجُ الموتسات والأراضي التي كانت خاضعةً لنفوذ الكنيسة من إشرافها وحاكميّتها، وإخضاعها لسلطة سياسية لا دينية ومؤسسات حكومة عامة لا علاقة لها بالكنيسة(أ).

بهذه الدلالة كانت تستخدم كلمة (Secularize)، وشاع استعمالُها بين الناس، آنذاك، في موارد التمييز بين ما هو ديني مقدّس وبين ما هو دنيوي وإنسانيّ غير مقدّس. أضف إلى ذلك أنَّ الكنيسةَ نفسها كانت قبلَ ذلك تطلقُ كلمةَ (Secular) أو «القسّ العاميط، على من يعمل من القساوسة في المراكز والمؤسسات غير الدينية وغير التابعة للكنيسة، فكانت هذه اللفظة تُستعمل وصفاً للقساوسة من هذا النمط.

ثم أخذت الكنيسة تطلقها على القساوسة ورجال الدين الذين أعفّوا، أو تحرروا من التزامهم بخدمة الكنيسة، أمّا في القرن العشرين، فقد اكتسب هذا التعبير صبغة ومعنى آخرين؟ إذ أخذ علماء الاجتماع بطلقونه على مجموعة الظواهر والتحوّلات التي خرجت فيها الأمور والمرجولات التي خرجت فيها الأمور والمرجعيات الدينية الرسمية، وأخضعت إدارتُها لاساليب عقلاتية وغير دينية وعملية وتجريبية ودنيوية، بدلاً من أحكام الدين وضوابطه 20، ولقد كان مصطلع (Secularization) عنداولاً لدى متقدمي علماء الاجتماع مثل أوغست كونت (1878)، فقد كان يستعمله للتدليل على ظاهرة يجري خلالها تمايًز بعض المؤسسات كان يستعمله للتدليل على ظاهرة يجري خلالها تمايًز بعض المؤسسات الاجتماع، المختلفة عن بعضها الآخر، بصورة تدريجية، لتصبح أكثر

 ⁽كاثوليكي ــ بروتستانتي) مسيحي، وقع على هذه المعاهدة مندوبون عن الإمبراطورية الرومانية وفرنسا والسويد والإمارات البروتستانتية التابعة للأمبراطورية الرومانية (التحرير).

 ⁽¹⁾ تراجع المقالة (Seculatization) بقلم برايان وبلسون في ج13 من الموسوعة الدينية، بإشراف ميرشيا إلياده.

⁽²⁾ المصدر نفسه.

تحرُّراً من السلطة الدينية التي كانت أكثرُ خضوعاً لها، ولهذه الفكرة خلفية نجد بداياتها في نتاجات أخرى، كما في أعمال مكيافلي وماكس فيبر، حيث حظيّت آراءُ الأخير، في هذا المجال، بشهرة واسعة النطاق.

لقد اقترحت جملة مفردات وتعابير لتفسير المصطلح الدين عن (Secularization) منها: النزوع الدنيوي، الدنيوية، فصل الدين عن الدنيا، الشمولية، اللادينية، الإلحاد، اللاقدسية، وهي عبارات تشترك جميعها في رفض الدين والقدسية والصد عنهما، فالتملمن ظاهرة، أو حركة، تتبنى أفساء الدين عن مسرح الحياة، وتقليص نفوده في حركة، تبنى العلمائية فهي إيديولوجية ظهرت بعد النهضة الأوروبية وزلدت في رحم الحركة التنويرية أن وهي تعني الدنيوية، اللادينية، الإلحاد، الإعراض عن الدين تتحية الدين، والشعور بالغنى عنه، ففي حين أن التعلمين (Secularization)، ظاهرةً وحدث خارجيان، فإن العلمائية (Secularization) رؤيةً تقرر أنّ الإنسان غنيّ عن القيم الدينية وعن العلمية وعنه الدينية وعنايم الوحي.

إنّ تعلمُنَ الدين ظاهرةُ انبعَت من وسط المجتمع والواقع المعيش، ولا تنتمي إلى عالم الفكر والمعرفة، أمّا العلمانيّة فهي إيديولوجيةً تنتمي إلى عالم الفكر والمعرفة، ولا ينبغي الخلطُ بين الاثنين.

إذن علينا، أولاً، أن نميّز بين هذين المفهومين تمييزاً دقيقاً، فالعلمائيّة مذهبٌ أو منهج فكريّ يقوم على أساس مجموعة من المبادئ والمتبيّات النظرية الخاصة، التي سنشير إلى جانب منها لاحقاً، أمّا التغيّرات التي تسوق الدينَ نحو هامش المجتمع وتصبيهُ بالانحطاط والاضمحلال وتحدّ من قدرته وسيطرته ونفوذه، وتحبسه في نطاق فرديّ، أو كما يسمّيه بعضُ علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين

⁽¹⁾ انظر: فلسفة التنوير، إرنست كاسيرر.

بخصخصة الدين (Privatiaztion) أن وتفيه عن مسرح الحياة، فتلك ظاهرة يُطْلَق عليها تعليم الدين ، أي تنحية الدين عن التدخل في الاقتصاد والسياسة والحكم ومنهج الحياة، وتجريده من دوره في صياغة العلاقات الاجتماعية والقيم وقوانين الزواج والطلاق ومبادئ الحرب والسلام، فلا يعود له حضور في المجتمع، وقد يُطلَق أحياناً على هذه والسلام، فلا يعود له حقور في المجتمع، وقد يُطلَق أحياناً على هذه ينظري على مغالطة، كما سنثير إلى ذلك بعد قليل في نقينا لنظرية ماكس فير إشارة ولو مقتضبة، أو قد يطلق عليها أحياناً وإفراغ الدين، الشالسية الاصوض عن الدين، الشالفية والدنيوية،

⁽¹⁾ انظر: مقالة (Siciology of Religion) يقلم وتستون دينس، في ج13 من الموسوعة الدينية، بإسراف ميريا إلياده، وقد تُرجئت هذه المقالة إلى الفارسية مع مقالات كثيرة أشرى في مجال المعرفة الدينية وقلسقة الإيسان، وطبعة في كتاب حمل عنوان «المعرفة الدينية التطبيقية والعرفان».

 ⁽²⁾ يعود هذا التعبير لماكس فيبر . انظر: فرهنك جامعة شانسي، نيكلاس آيراكراميي، استفن هيل، برايان اس، ترنر، ترجمة حسن بويان، انتشارات جابخش، 1988، ص313.

أن استعقل هذا التعبير هارتي وكوس في كتابه المدورف (The Secular City م. حيث مقد المتوافقة والاعتماد هلى حقوقها، بدلاً من الراجبات الدينية، وكلمات التصاد اللذين على العائب المستقداً _ إضافة إلى ذلك _ أن فصل الدين عن عادة. هذا كله من سمات التعلقن، معتقداً _ إضافة إلى ذلك _ أن فصل الدين عن السخط المستقدة من شروع المستقدات المست

واللاتدئين، ونزع القدسية، وما إلى ذلك من مرادفات للدلالة على تيار العلمنة.

وهنا ينبغي الالماخ إلى نقطة تساعد في إيضاح البحث، وهي أنّ الدين، في نظر باحثي الغرب، بما في ذلك أغلب باحثي الأديان المعاصرين، قد هبط إلى مستوى شعور مجرى لا يتعداه إلى بُعد آخر، فلم يعد الدينُ لدى المجتمعات الغربية اليوم نظاماً عملاً ونظرياً شاملاً، ومظومة أخلاقية وعقدية متكاملة، لذا فانشلاعهم عن الدين يختلف تماماً عن انظياعنا نحن المسلمين، فنحن نرى أنّ الإسلام دينٌ شامل متكامل تكفّل بضمان سعادة الدازين معاً، وله حضور واسع في مناحي حياة الإنسان كافّة، سواءً المادية والمعنوية أم الفردية الاجتماعية، من خلال مجموعة الأحكام والقوانين الشائلة الثلث الأبعاد كافة، متجارزاً بذلك حدود الشعور الفردي. في حين يراه الغربُ شانًا شخصياً، ليس أمراً اجتماعاً أن الشامة، ويشاماً أن المناسأ أن المخصياً، ليس أمراً اجتماعاً أن القامة المحدود الشعور الفردي.

هذه هي اظاهرة خصخصة الدين، التي نؤه بها علماء الاجتماع، أمثال تالكوت بارسُس، لقد تنكّرت أغلبُ النظريات المتداولة بشأن الدين لوجود مضمون معرفيُ له، أو تغافلت عن وجوده، وعليه، لم يعد الدينُ عندهم يمثّل بنيّة عقدية معرفية، بل هو قضية تابعة لذوق الفرد ومشاعره الشخصية (أ)، تماماً كرغبة أحدنا في بعض الأطعمة أو إعراضِه عنها، وهذا أمر لا يترتب عليه مدحٌ أو ذمّ، فلكلّ منّا الحق في أن يرغب

 ⁽¹⁾ في هذا الصدد يمكن مراجعة الكب السنهجية الكثيرة المعدّة باللغات الأوروبية لطلبة علم الأدبان، كما أنَّ الكتبُّ المختصة بغلضة الدين تتاول عادة التعريفات المقرّصة للدين. كما يمكن للقارئ المتابع أن يراجع مصدرين مفيدين في هذا المجال للغاية.
 هما:

The World's Religions (ed), Stewart Sutherland, Leslie Houlden, peter Clarke, Friedhelm Hardy, London 1988.

The Philosophy of Religion, Ninian Smart. London 1970.

في طعام أو يُعرضَ عنه حسب ما يقتضيه ذوقُه وطبعه، وهكذا الأمر بالنسبة للرغبة في الدين أو الإعراض عنه ونبذه، ولكلِّ الخيارُ في أن يلتزم أو لا يلتزم بالدين، ولا ينبغي الاعتراضُ على أحد بهذا الشأنُ سلباً ولا إيجاباً، بل لا يصحّ ذلك من الأساس، وذلك لافتقار الدين للبُعد المعرفيّ والإدراكي (Cognitive)، فهو مجرّد شعور قد يتمتع به بعضٌ ويفتقدهُ آخرون، ولا يصحُّ أن نلومَ أحداً على طبعه وفطرته وحالته النفسية ومشاعره الخاصة، ولقد وقع الدين في الغرب إلى حدّ بعيد في مثل هذا المطبّ، ووصل إلى طريق مسدود، ويا لهم من جُناة خاطئين أولئك المثقفين الذين يريدون لديارنا أن تصل بالدين إلى ما وصل إليه الغرب، وأن يعمّموا ما شاع في الغرب علينا، يترقّبون أن يحدث مثلُ ذلك، ليحكموا الإسلام بما حكموا به الدين في الغرب، غافلين عن البون الشاسع لبنيتنا الاجتماعية والثقافية ومناهجنا التربوية وساثر مؤسساتنا الاجتماعية عن نظائرها في البلدان الغربية، إنّ مقارنةَ دين شامل فاعل متكامل كالإسلام بالمسيحية المحرّفة والفردية المعزولة لهوّ خطأ من الأساس، وإنّ مقارنةَ دين سياسيّ واجتماعيّ وحيويّ كالإسلام مع تلك الرواسب والشوائب التيّ خلّفتها الديانة المسيحية في الغرب _ بما تنطوى عليه من مثات الأساطير والخُرافات _ تعد جريمة لا تغتفر.

هكذا كان مصير الدين في الغرب، إذ لم يعد منظومة من العقائد والروى أو نظامًا سياسيًا واقتصادياً وأخلاقياً، بل تحوّل إلى شعور شخصي رهين الأذواق والطبائع، مئله مثل عطر من العطور قد يستحسنه هذا ويستهجنه ذلك، ولا مجال لمدح هذا لميله أو ذم ذلك لصدّه، لمنياب البحد المنطقي والعقلاني في انتخاب من هذا الديء بهذا أفرعً الدينُ من أي مضمون معرفي، وأغلق باب الاستدلال والبرهان في وجهه، لمدم كونه من نوع الفكر والمعرفة كي يُمكن نقدُه وفق معابيرَ منطقبة، فالدين تابعً للمعور والذوق، شأنه في ذلك شأن زي النياب، وبالتأكيد فكل شخص له الحق في أن يختارَ الزيَّ الذي يعجبه، ولا سبيل في ذلك لتصويب أو تخطئة، إذ لا يدخل ذلك في نطاق الاستدلال المنطقي والأخذ والرَّد.

هذا ما حدث في الغرب، فأحال الدين إلى قضية شخصية خصوصية، وهنا لا بد من الالتفات إلى أنَّ ثقة عوامل متعددة أسهمت في بروز هذه الظاهرة، منها تطوَّر العلوم التجريبية، وظهور الفلسفات الإلحادية، وقصور المسيحية، وغفلة الكنيسة، والسياسات التآمرية، وعشراتُ العوامل الأخرى، نحم، إنَّ إفلامَ الدين وتحوّله إلى قضية شخصية، وتنجّه والزواة، عن مسرح الحياة، انفصاله عن السياسة قد يُسمّى أحياناً تعلمُن الدين، فهذه الكلمة تعبر عن ظاهر انحسار دور الدين وسيه نحو الزوال والاضمحلال.

لقد سعت بعض التنظيمات السياسية، في السنوات الأولى لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، إلى أن تطرح تفسيراً ثورياً واجتماعياً وسياسياً معموسراً عن الإسلام، ياخذ في غالبه المنحى الماركسين في تفسير الأمور، فمثل هذه التفاسير المادية والديالكتيكية للإسلام التي تتظاهر بالثورة والعلمية ليست إلا ضرباً من علمتة الدين، لذا نجد أن الشهيد مرتفي مطهري كان قد أدرك جيداً مدى الخطر، فتصدّى لهذا اللون من التغيير المنحوف والخاطئ وفضح تلك المؤامرة الخطرة في كتاب له بعنوان و أسباب النزوع نحو المادية، وواصل دفاع، عن الدين حتى بلول دمة الشريف شماً له.

كانت تلك التنظيماتُ كثيراً ما تستشهد، في مؤلّفاتها، بآيات قرآنية وعبارات من نهج البلاغة للإمام عليّ (عليه السلام) وأحاديثُ لسائر الأثمّة، ليفسروها تفسيراً دنيرياً ومادياً شيوعياً لا يمثُّ للدين بصلة، ليثيّوا آراهم بمنهج جدلي مفضوح. إنّ ظاهر التعلقل الفكري، في العقيقة هو إحدى مظاهر علمة الدين ونوع من أنواعها، وعليه، فلا بدّ من التحذير من أنَّ إحالة الدين إلى شعور شخصي والتعلقل الفكري الديني لا يمكن عدهما مصاديق للعملة إلاَّ مجازاً وتوسعاً في المعنى، ذلك أنَّ ظاهرةَ التعلمن طبق المصطلح المتداول لدى علماء اجتماع الدين ليست من الفكر والمعرفة، ولا تشمل التفاسيرَ المطروحة بشأن الدين، بل هي حدثُ خارجي يجري في المجتمع، يتحسر فيه دور الدين عن المراكز الاجتماعية وأوساط المجتمع حتى ينزوي تماماً.

وقد أطلق علماء الاجتماع على هذه الظاهرة عبارات مثل: العرفية، الدنيوية، عدم القدسية، اللادينية. فالتعلمن إذن مفهوم جامع لهذه المعاني، وفي الحقيقة، فإنّ نشوء ظواهر كظاهرة «التطفّل الفكري» تعدّ علامة بارزة على تعلمن الدين، كما نوّه بذلك بعضُ علماء الاجتماع ألضاً.

أمّا العلمانيّة فهي إيديولوجيةٌ ومنهجٌ فكريّ له مبانيه وأصوله الخاصة⁽¹⁾.

الأسس النظرية للعلمانية

العقلانية

فمن الأسس النظرية للعلمانيّة: العقلائيةُ (Rationalism) التي تنطلق من أصالة العقل، ومرجعيّهُ المطلقة، أو العقلائية العنيفة والمفرطة، أي الاعتقاد بأنّ للعقل القدرة على إدارة الحياة البشرية وتدبيرها بمفرده وبمعزل عن الوحي والدين والتعاليم الألفيّة، فالاعتقاد بأنّ العقلَ مؤهّلٌ لأن يقود حياةً البشرية ويهديّها لشاطئ الأمان من دون استعانته بالهداية الأنهية والوحي، وأنّ البشرية قد قضّت مرحلةً الطفولة، وأن ليس ثمّة

⁽¹⁾ انظر المصدر الآتيَ فإنَّ فيه بحوثًا مفيدة وغنية للغاية في هذا المجال: Religion Liberty and The Secular State. John M. Swomley, Newyork, 1987.

حاجةً للاديان والأنبياء والكتب السماوية والتماليم الإلهية، وأنّ باستطاعته أن يسبر قدماً من خلال الاختيار العقلامي القائم على فكر واع، ولا حاجةً به إلى وصابة إلهيّة ترشده وتهديه، مبدأ أساس من مبادئ العلمائيّة، لأنّها كما مرّ قبلَ قليل تراثُ الحركة التنويرية وما تمخّض عنها من فكر وتصوّرات.

الأنسية

أمّا الركنُ الآخر للعلمانيّة فهو النزعةُ الأنسية (Humanism)، القائمة على مبدأ أصالة الإنسان، وكونُ الإنسان مركزَ الوجود، وخالقَ جميع الفضائل ومبدعَها، فلا قيمة للفضائل والأخلاق ما لم ترتبط بالإنسان وعملِه وتؤول إليه، وحسب هذا الرأي، فإنّ القيمَ الأخلاقية والأوامر والنواهيَ وأسلوب الحياة والفضائل والرذائل، لا ينبغي تعلَّمُها من الوحى وأخذها من عالم الغيب، وذلك لعدّ وجود مثلّ هذا العالم، وعلى فرض وجوده، فلا حاجة للإنسان إليه، لأنَّ الفضائلَ صنيعته هو، ولا حاجةَ لتعاليم الأديان وتدخّل الوحي وعالم الغيب في تعيين حُسن أمر أو فعل وقُبحهما، وحسب الإنسان في تنظيم شؤون حياته ومجتمعه أن يعتمدَ على العقل الجمعيّ وتوافق أفراد مجتمعه والتخطيط العلمي والعقلاني، والدقة في التقدير واستخدام الأساليب والنظريات العلمية فى الإدارة، فالعقلُ قادر بمفرده على أن يميّز بين الحَسن والقبيح، والفضيلة والرذيلة، وأن يحدّد لنا أيّها مطلوب وأيها مرفوض. تلاحظون كيف تؤكَّد العلمانيَّةُ على الاستغناء عن الدين وتعاليم الوحي، وكيف تدّعي ذلك علوّاً وغروراً، معتقدةً أنّ بالإمكان تنظيمَ شؤون العالم جميعَها بالعقل وحده.

هذا ما يدعونا للقول: إنّ الإيديولوجيّة العلمائيّة تقود للإعراض عن الدين والله والوحي والغيب بكل وضوح، وتدعو الإنسانُ إلى أن لا يطيعَ غيرَ عقله وأن لا يتبع سواه، إذن فنبذ المعنويات وإلغاء الدين والوحي والغيب تمثل منطلقاتِ جوهريةً للدعوة العلمانيّة، وهنا يكمن تعارضُ هذا الاتجاه مع الأديان السماوية، فهو يشكّل أكبرَ خطر يهدّد الفكرَ الدينيّ المعنوي.

النسبية:

الأساسُ النظريّ الآخر للعِلمانيّة هو النسبية (Relativism) على الصعيدين الأخلاقيّ والمعرفي.

وقد استند العلمانيون في تسويغهم للنسبية الأخلاقية والمعرفية، إلى إمكانية خطأ الإنسان ومحدودية فهمه وإدراكه، وتقوم هذه النظرية، التي يجبر عنها به الانخطائة أيضاً، على افتراض أنّ الإنسان موجود محتمل المخطأ والزّلل، دو إدراك محدود، وعليه، فلا تُتوقع وتُرتبعي ألوميته، وقد تسرّب الخطأ والتقييد إلى إدراكه وفهمه، فأصاب معرفته على جميع الأصعدة بالنسبية والقصور والفيق، وبالتالي تقصر معرفته كهذه عن بلوغ مستوى التقديس. وما جاء في بعض الكتابات من أنّ المعرفة الدينية معرفة بشرية، وما كان ذا حيثة بشرية فهو غرصة للغند والخطأ والنسبية والمحدودية ودون مستوى التقديس، إنّما ينطلق من تلك الرؤية نفيها المخطئة للإنسان، رغم أنّ القائل بذلك يختلف مع العلمانيين في سائر مبانهم الفكرية.

أمّا هل استطاع أنصارُ العلمانيّة أن يُنبترا بالدليل تلك المبادئ على لرض الواقع، وأن يُسندوها منطقاً أم لا؟ وهل هذه المبادئ قابلةً لابرئيات أم أنّها مجرّد كلمات خادعة زائقة لا تصمد أما بالنقلاء فلستُ منا بحسدد التقد والتقييم، وأثرك ذلك إلى فرصة أخرى، فما يهمنِّي الأن هو تقصّي أو «استقراء» المنطلقات النظرية لهذه الأيديولوجية، مع التنويه إلى أنّ هذه الأمسنَ تستعصي على الإثبات والدفاع عنها منطقياً، وأرى أنّها مبادئ سطحية خاوية تأبى الدفاع المنطقي، ولا تصمد أمام النقد العلمي الجادئ خلاصة القول: ليس ثقة قيمٌ مطلقة وثابتة وكلية ودائمة، من وجهة نظر العلمائيّة، وكل ما هو أخلاقيّ ومعرفيّ محدود ومؤقّت ونسبي، ولا وجود لحُسن مطلق أو قُبِع طلق، بل كلاهما نسبيّ وتابع لظرف الحبنة الاجتماعية، فهما وليدا عقل الإنسان وإدراكه المحدودين، فإذا كان الإجهاش، شارً، مسموحاً به في مجتمع ما، فإنّ ذلك المجتمع سيعة حسناً، في حين يراه مجتمع آخرُ أمراً مرفوضاً وقيماً، فلا وجود إذن لايّة فيمة مسماوية مطلقة أو أمر مقدس، فالإنسان هو صانع القيم، وليست الفضيلة والرذيلة سوى مفهومين نسبيين وضعيين، لا يجري فيهما كذب أو صدق، إنّ التشكيكية ونظرية المعرفة ونظرية القيم تمذ

القطعية مع التراث

ومن أسس الإيديولوجية العلمانية ومبادئها مخالفة ألتراث ومكافحته (Anti - Traditionalism) ، ونبذه، والإقبال _ في مقابل ذلك _ على كل ما هو جديد، وبعبارة أخرى، فإنّ التجديد والحداثة (Modernism) من السمات الملازمة للعلمائية التي لا تنفل عنها. فهي من وجهة تكافح التراث وتسعى لتجاؤزه، وتعمل من جهة أخرى على ترويج التجديد والجدائة ونشرهما.

التطلُّع إلى فكر جديد

وإنّي ليدهشّني أنّ مثقفي عصرنا _ لا يُحسنون الاختيار حتى في تقليدهم للغرب والغربين _ يمارسون دورَهم بشكل سلبيّ ومن موقع المغلوب على أمره. فقد ظهر لدى الغرب منذ أمد بعيد تبّارٌ ثقافيّ أصيل واسع النطاق يُطلَّن عليه عادة اسمُ التقليدية (Traditionalism)، ويعدّ كلّ من فريتهوفن شوفان، ورينيه غينون، وتبتوس، وجوهان بروكهارت، وهيستوفن سميث، وهنري كوربان، وانماري شيمل، ورادها كريشتان، وأنائدا كوماراسوامي، وفيوكاناندا، وسوزوكي، وغابريل مارسيل، وروجيه غارودي، وعشرات بل مئات المفكرين الآخرين، رواداً لهذه النهضة الفكرية الطظيمة والحركة الثقافية المعلاقة، حيث رأى هؤلاء المفكرون أنَّ ما تعانبه البشرية اليومَ من آلام وضياع وتفكّك إتما هو ناشئ من عدم الإيمان وفقدان البُّعد الروحي وعلم الالتزام بالأخلاق والقيم السماوية المقدّسة، إنَّ بروزَ الأزمة المعنوية (Meaninglessness) التي عمت الغرب وجرّت له الويلاتِ وحوّلت الإنسانَ إلى شيء كباقي الأشياء (Objectification)، وضياع هدف الحياة ومعناها وفقدان المفكرين، وعلى اختلاف تاجماتهم، يُجمعون على أنَّ السكلة تشغل في انعدام الإيمان، وعلى حدّ تعبير إقبال اللاهوري فإنَّ الإنسانَ محتاجٌ لتفسير معنويّ وغيي للوجود (أ).

لقد دعا هولاء العباقرة للعودة إلى الدين والأخلاق والمعنويات والفكر المقدّس، التي لا علاج للإنسان من دونها، وللأصف، فإنّ هذا التهار الفكريَّ التقدميّ الراقي لا يزال مجهولاً في أوساطنا إلى حدّ ما، التهار أغلب رواده هم مفكرون بارزون وأسائلة لهم مكانهم في جامعات العالم المموقة، إذ لم يعمل مثقفونا حتى على التعريف بهم وبارائهم، ولو فعلوا لأتاح ذلك لأيّ مثقف ممارسة تقليدَه للغرب إنّ المرت على القليد بـ إنّ المرت على القليد المغربين أخفقوا حتى في تقليدهم عندا الانتخاب، إلاّ أنَّ مثقفينا المغلوبين أخفقوا حتى في تقليدهم عندا أعرضوا عن هذا اللون من الفكر الساعي، إنّ الغرب اليوم يشهد ظهورً أعرضوا عن هذا اللون من الفكر الساعي، إنّ الغرب اليوم يشهد ظهورً اتنجاه فكري آخرٌ يُعرف بها بعد الحداثة (Postmodernism)، وأبرز رواده هم ميشيل فوكو، ويورغن هابرمس، وثيودور أدورنو، وماكس

 ⁽¹⁾ تطرق إقبال اللاهوري إلى هذا الموضوع في كتابه القيم اإحياء الفكر الديني في الإسلام، فانظره.

هوركهايمر، وليوتار، وآخرون، وإحدى أطروحات هؤلاء المفكرين نقدُ التجديد والحداثة والعودة إلى الأخلاق والمعنوية والقيم الإنسانية⁽¹⁾.

هناك أيضاً عدد آخر من مفكري الغرب الجاذين الذين أدركوا المشكلة لكنهم لا يعلمون السبيل لحلها ومعالجتها، إنّ انهبار الشيوعية، وإخفاق الأسالية، ونظريات الإوادة المستنوعة، وأفول الفلسفات البراقة المبرتية، هذه الأمور جميعها شغفاد ذهن بعض مفكري الفلسفات البراقة المبرتية فيها يأطروحتها الجديدة التي قدمتها للعالم المعاصر، ذا أثر بالغ في لفت أنظار الأحرار والبحثين نحو المعنويات، نحوعلها تهدي شربة الله الأثر الكبير في بت الأمل في قلوب الآلاف من المتغيبن اليائسين في المقالم، وجعلهم يترقون فروة روحية تنظلى مرة أخرى من الشرق، أرض المحكمة والمرفان والمبقرية، لنرسل بأشعتها بعيداً تشتيع في الآقاق الدوب الفلسفات جميعها ووصل بها جميعاً إلى طريق مسدود النظريات والفلسفات جميعها، ووصل بها جميعاً إلى طريق مسدود ومنع على اليأس، الأمر الذي يجعلهم يتطلّمون اليوم إلى نداء جديد وفكر لم يجربوه من قبلُ.

أمّا الكنيسة فقد انفصلت عمّا يجري على الأرض واعتزلت حياة الإنسان الغربي، فهي منهمكة الآن في ترميم وضعها، ومشغولة بنفسها،

⁽¹⁾ هذا الاتجاه الذي يطلق عليه ، أحياناً، اسم «المدرسة التقدية الفراتكنورتية لم يعرف في أوساطنا حتى الآن، ولا تزال المصادر المحتيرة في شأنه قليلة جداً، وإذا شدت الاقلاع على رزاد هذه التبقيفة الفكرية ناظر كتاب: «اللينة وإطابي اللفكرة المخالفة بنظم: بايك أحمدي (بالفارسية)، وكذلك كتاب «المصدوسة الفراتكنورتية بقلم: توم باتامور. انظر أيضاً مقالات كل من: هارماس وميشيل فوكل في هذا البجال.

على أثر الضربات الموجعة التي تلقّتها من قِبَلِ العلماء التجريبيين والفلسفات المختلفة، إضافةً إلى إخفاقها وانسحابها المتواصل. إنّها بَشِيّها لأطروحة فصل الدين عن السياسة، قد اتّخذت لنفسها منهجاً واضحاً يهتم بالآخرة فحسب ولا شأن له بحياة الناس.

التراث الحي المتجدد

وليس ما نقصده من التراث هنا تلك العادات والتقاليد الوطنية والقومية التي تعود إلى زمن ماض سحيق، إنّما مرادُنا هو التراث الدينيّ والقيم المعنوية والروحية المقدسة التي بلغتنا مما وراء الطبيعة والزمان وعالم المادة، فهي حقيقةً حيّة متجددة، وليس لغبار الزمان ومرور الأيام أن يبليّها، فإنّ رسالة الدين المقدّسة لا يعتربها النسخُ والتآكل أبدأً⁽¹⁾.

إِنَّ لدينا في الشرق ترائاً فلسفياً وعرفانياً عربقاً، فقد أنجبت دبارتنا أجيالاً من أبرز الحكماء والعرفاء والمتكلّمين، ولا تزال الكثير من مدينا ومداراتنا الفينية تُنخرجُ علماء عباقرةً بعدون من قمم الحكمة والعرفان، وإنّ تراثنا الفلسفي والعرفائيّ والثقافيّ ذو أبعاد قل نظيرُها في العالم، لكنّ ما يُوسَفُ له أثنا لم نعرف العالم إلى الآن بتفافتنا الثرية كما يبغي، عينا أن تكون في غاية الحذر من التقصير أو الغفلة عن العربي بهذا الدين وعرفان معنى الآن فلسفة صدر التين وعرفان معنى الأن فلسفة صدر للذين وعرفان معيي الدين بن عربي كما يبغي، فكيف بنا لو أودنا أن نعرف أبناءنا به فضلاً عن أبناء العالم، فلم تبغي، فكيف بنا لو أودنا أن نعرف أبناءنا به فضلاً عن ايناء العالم، فلم تبغي، فكيف بنا لو أودنا أن نعرف أبناءنا به فضلاً عن البناء العالم، فلم تجر لحد الآن أيَّة دراسات مقاركةً على صعيد الكلام والعرفان والفلسفة ومباحث الألهبّات، ولا

⁽١) إنَّ موضوع علاقة النوات بالتجديد لهو موضوع جدير بالبحث، وللمؤلّف في هذا المجال مقالات وحوارات ومحاضرات كثيرة بأمل نشرها فريباً. وهناك مقالة بعنوان الثرات (Tradition) في الموسوعة الدينية، وأخرى بالعنوان نفسه في موسوعة العلوم الاجتماعية (باللغة الإجمازية).

تزال الكثيرُ من الحقول والدروب بكراً لم يطأها فكرُ واحد منا بعد، وذلك يتطلّب عزماً حديدياً لعلماء مخلصين، إنّ الملاّ صدرا حكيم عملاق، وآراۋه لا تقلّ أهمية عن آراء هيغل وهايدغر وهوسرل وغادامر وكانْت وكارناب وفتنغشتين وكواين، إلاّ أنّه يمكنني القولُ جازماً: إنّه لم تُجرَ في هذا المجال ولو دراسةٌ واحدة مقارنَة تعتمد منهجاً أكاديميّاً علمياً. وهنا يكمن سر قطيعتنا الراهنة مع تراثنا وثقافتنا، وهذا هو مكمنُ إعراض كثير من مثقفينا عن التراث ونبذُهم له. إنّنا نُغدق المدحَ والثناء على هايدغر وبرغسون، في حين نغضّ الطرف عن فلسفة صدر الدين ذات الطابع العرفاني الإيماني. ونُقبِل على هيغل من دون أن نعلم أن أعمقَ الأبحاث وأكثرَها دلالة في مسائل الوجود والعليّة والحركة قد وردَت في البنية الفلسفية «للحكمة المتعالية»، نذكر أسماءَ عشرات الفلاسفة الغربيين، ونستشهد بأقوالهم من دون أن نتوافَر على معرفة ولو بسيطةٍ بنتاجات فلاسفتنا وعرفائنا؛ بل نتصفّح أيّاً منها، ولا نعرف واحداً من متكلَّمينا الكثيرين، في حين قرأنا مراتٍّ متعددة مؤلفاتِ كثير من متكلَّمي اليهودية والمسيحية. وهذا أحد المنجَزات المشؤومة للعلمانيَّة والحداثة، حيث كافحَت التراثَ باسم الرجعية والتحجُّر وعبادة الموروث القديم.

فصل الذين عن السياسة

ثمة ركن آخرُ من أركان الإيديولوجية العلمائية يتمثّل بفصل الدين عن السياسة، أو الإلحاد واللادينية (Claicism) أي الإعراض عن الله والاستغناء عنه، والعزف على وتر الاستقلال، والتضحية بالله وبكلّ ما هو مقدس وروحيّ رسام في سبيل العقل. إنّ العلمائيّة ترشد للعيش من دون الله وإلى تسيير الأمور وتنظيمها بمنائى عن حضوره وشهوده، فهي لا ترفض الدين ولا تبحث في إثباته، بل تسعى إلى عزله وإقصائه، فلا تترك حيّزاً للتفكير به، أي أنّها تحوك مؤامرةً صحبّ مقابل الله. إنْ هذه الرؤية تفترض عدمَ الحاجة للدين فضلاً عن حضور الله نفسه، إنّ حالة عدم الاكتراث بالدين التي أفرزَتها العلمانيّةُ لهيّ أسوأ من مقارعة الدين بكثير.

الإباحية والحرية المطلقة

أمّا الراحية، أو الحرية المطلقة، التي لا تعرف الحدود، والسماح بالتحلل، ورفض الخضوع لقدوة أعلى، فهي الأخرى من لوازم العلمائية ومنجزاتها، فبمقتضى هذه المفاهيم لا يبقى حضورٌ لله كما لايبقى معنى للواب والعقاب الأخروي، ولا وجود لقيم أخلاقية ثابتة يتمنى عليها الجميع، إذن فالإنسانُ حرّ في ما يفعل. هذا في حين أنّ الادلّة الفلسفية وتعاليم الاديان السماوية تنبث أنّ الإنسانُ كانن قممكن الوجود، كله، بل هو عين الفقر والتعلن، أو كما يجرّ عنه في الفلسفة الإسلامية هو إمكان فقريّ)، فكيف يمكن منحُ الحرية المطلقة وتفويض الأمر كله لموجود حقيقته الفقر والحاجة والمعلن؟!

النزعة العلمية

ثقة ركزً آخرُ من أركان العلمائيّة، وهو النزعة العلمية (Scientism)، فالاعتمادُ المفرط على العلوم التجريبية والاجتماعية والمعارف البشرية من المقولات الجوهرية للعلمائيّة. إنّ هذه النظرية ترى أنّ العلومُ البشرية، ولا سيّما التجريبية منها، كانيةً في إدارة شؤون المجتمع، سراحةً للإدارة العلمية للحياة، لأنّه يرى أنّ الفقة والشريعة عاجزان عن إدارة المجتمع، مدّعياً أنّ الفقة يفتقر للتخطيط، للنا فهو عاجرٌ عن تدبير شؤون المجتمع، ولا شكّ في أنّ هذا التصور ناشئ من تلك الرؤية، ويرى هؤلاء أن لا شأن للفقة إلا في تقين واجبات الفرد العبادية والشخصية، ولا دورً للفقه وراء ذلك. والحال أثنا، بوصفنا مسلمين، نعتقد أن ليس من واقعة إلاّ وفف فيها حكم (1). وأنّ الشرع استوعب كل ما يحتاجه الإنسان في حياته من أبسط الأمور وأدق التفاصيل، كدخول الحمام وآداب العائدة، إلى الحرب والسلام والزواج والطلاق، والحكم والاقتصاد والمعاشرة وطلب العلم والقضاء وما إلى ذلك، وليس لأي من البشر، في أي من هذه الشرون، أن يتصرف كما يشتهي، بل إنّ الشريعة تنفذ حمى إلى التخطيط وأسالب إدارة شؤون المجتمع، لتقدّم في شابها خطوطاً عامة، وإنّ الجزء الأعظم من فقهنا اختص بقضايا والجرف والقضاء، فكيف يمكن التغليل من شأن الفقه والشريعة والهبوط بها إلى هذا المستوى؟!.

أجل، لا بد من إعادة النظر في ما يتعلق بأساليب الاستنباط والعلوم اللازم توقرها للاجتهاد، وأدوات الإفتاء، ومعرفة متطلبات العصر والزمان والممكان وما إلى ذلك من نضايا، غير أنّ النقد الذي ينطلق من روح الإخلاص والرعي والغيرة، وليس كالتخريب والطعن وولسخوية واللابراة، وعلى علماء الإسلام الذين يريدون نخريب والطعن وولفتكم واللاماتة، ويعيدوا النظر على من يدمن على المنافقة، ويعيدوا النظر فيها بعيدًا المنافقة، ويعيدوا النظرية المنافقة، بعيد النظمى، فيها، بعيدًا المنافقة المنافقة التقص، وهذا أجدى لهم من أن يقعلوا ما يجرئ الأعداء على الإسلام ويعطيهم الذريعة ليقولوا ما يحرق المعرفة على الإسلام ويعطيهم الذريعة ليقولوا ما يحرق الإعداء على الإسلام ويعطيهم الذريعة ليقولوا ما يحلول لهم.

إذن، فتأليهُ العلم والغلوُّ فيه، والاعتماد المفرط عليه، يشكّل ركناً

 ⁽۱) انظر: كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني رحمه الله، قم: موسسة آل البيت،
 91408 خاتمة في (الاجتهاد والتقليد)، ص468 الذي يشتمل على بحث في التخطئة والتصويب.

من أركان البنية العلمائيّة. وكل ما تعرّضنا له حمى الآن كان شرحاً متفضّياً للإركان والأسس النظرية للعلمائيّة. ولعلّه يمكن إضافة نقاط أخرى هنا، لكتّنا لسنا في مقام استقراء مبادئ العلمائيّة استقراء كاملاً، بقدر ما نحن في صدد ذكر أهم الأصور والمبادئ! سواء النيّن منها أم الخفي من دون التوسع فيها والخوض في نقدها، لأنّ ذلك يتطلب فرصة أكبر، ونزة هنا _ مرة أخرى _ بأنّ هذه العبادئ تنطوي على عشرات الإشكاليات ونقاط الفعف التي يمكن الكشف عنها بسهولة، وبالإمكان مناقشتُها جميعاً منطقياً وضهجاً وتقويضها من أساسها، ونترك التضميل في ذلك إلى فرصة أخرى.

نقد نظرية ماكس فيبر

أشرنا، في صدر المقال، إلى نظرية ماكس فيبر المعروفة في شأن عقلت العالم، وبعبارة أدقى، كشف الغموض والسرّ والخرافة عن العالم، وبعبارة أدقى، كشف الغموض والسرّ والخرافة عن العالم، (Disenchantment). لقد طرح فيبر مسألة العقلاية ومقالم الخلقة ومجاهلهما قد واكب حدوثُ ظاهرة تلاشي الأسرار، ويذلك ضافت دائرةً الموقعة المعقوبة الملقزة للدين وهُرَلَت. لقد تمثّل تهافت فيبر ـ فضلاً عن هفواته المنهجية وحصوم الدين بالمسبحية، بل بالبروتستانية الآحادية البعد والتي تأبي التعميم في خطأين رئيسيين: أحدهما أله خلط بسر، وتصوره المجهول، و«السرّ»، والآخر أله عرّف الدين على أساس السر، وتصوره مجرد بنية ملقزة. والحال أنّ السرّ غير المجهول، وما تمّ اكتشافه من

⁽¹⁾ يمكن النظر إلى المصادر الآتية في شأن آراء فيبر:

سبوة كبار عُلماً. الاجتماع وآراؤهم، للبويس كوزر، علم الاجتماع لمدى ماكس فيهر، لجولين فروند. العالم والسياسي، لماكس فيهر، قدم له ربيون أبرون، الأعلاق البورنسانية وروح الراسانية، لماكس فيبر، المراحل الأساسية للفكر في معالم الاجتماع، رميون أبرون، ج:م، وقد احزى هذا العزر، على بعث موسم في شأن فيهر.

خلال تطور العلوم هو المتجاهل بالنسبة للإنسان، وليس أسرار الوجود، فالسرّ لا يمكن التعرف عليه بطرق عقلية عادية، وذلك لتعلّقه بالشهود وما وراء العقل، ثم إنَّ الدينَ ليس مجرد عقائلاً أو أسرار ملغَزة؛ بل ينطوي عمل أبعاد عقلاتية ومعرفية بالإضافة إلى بُعده الشهودي والماوراء عقلي الذي لا تطوه سوى أقدام القلب، وإلاَّ فلو كان الدينُ مجموعة الفاز عصبة على الكشف، لفقد دورة في هداية الإنسان، ولما أمكن لعامة الناس الإنفاع به، بل الاقتصر على ثلة من الخواص المصطفين، وقليل ما هم! ولا يمكن للدين أن يؤذي ورأ في هداية البشر وإسعادهم أولاً كانت معاطبية، لا أن تكتنفه الأسرار، ويسوده غموضً لا يفهمه إلا قلة تليلة.

لقد كتب بعضُ المعاصرين وصرّحوا بأنَّ تَعقَلُنَ الدين يعني تَعَلَمُتُه، فراَّوا أنَّ علمنَة الدين تساوي عقلتَنه وتعادلُها، لكنِّ هذا قولُ ساذج خاطئ يفتقر للدقة والمعنق، وإلاَّ لو كان الأمر كذلك، فكيف تفعل مع دين كالإسلام تمتلئ نصوصُه وروحه بالدعوة إلى التعقل والتفكر والتفلسف واتباع الدليل والبرهان، وكيف ستسوّعُ العلمنةُ في شأنه؟!.

الواقع إنّ نظرية فير في شأن العقلانية والتعلين نظرية مشوبة بالخطأ والنقص، وإنّما أدّى به إلى تلك الهقوات سوء فهمه للدين، ثمّ إنّ تفسيره للتعلقين وإحالته إلى العقلنة نظرية هشة متهاوية، فإضافة إلى أنها لا تنسجم ولا تتنشقى مع النفاسير التي قدمها علماء الاجتماع في شأن الامرة التعلمن، فهي تتعارض بشدة مع مضمون بعض الأديان الكبرى أيضاً منتقة أديان كالدين الإسلامي، أولت أهمية خاصة للمقلانية، فقد توقرت أحكام هذا الدين وتعاليمه ورؤاه على أبعاد واسعة ذات منحى فلسفي وعرفاني. وعليه، فكيف يمكن الكلام على عقلتي وعل وادفة للعلمائة؟ وكيف يقترح التخلص من شرّ العقل الفلسفي للخروج من هرة العلمائة؟!

الأمم من ذلك كلّه أنّ الدين ظاهرةً ملازمة لحياة الإنسان، ضاربةً بجدورها في عمق التاريخ البعيد، بما تعجز العلمئة المؤقتة والطارنة عن أن تمحورًا وتزيلها من الوجود. لقد عُرّف الإنسان بعدة تعريفات؛ منها أنه حيوانٌ صانع للآلة، وحيوان اقتصادي، وحيوان سياسي، وحيوان ناطق، وحيوان مقلّد، وحيوان معاشر، كما عرّف عالم الغس المشهور أريك فروم بأنّه حيوان صامت، وحيوان مؤمّل (أ). في حين أنّ علماء الأديان الكبار كميرشيا إلياده (أي يرى أنّ الإنسانُ لا بدّ من أن يُعرف بكونه حيواناً عنديناً أي ولم ينفرد إلياده في هذا القول، بل سبقه إلى ذلك بعضُ المفكرين العمالةة كرودولف أوتو.

إنّ نزوعَ الإنسان نحو الدين، ويحتُه عمّا هو مقدّس وروحيّ، ظاهرة متجلّرة راسخة في فطرة الإنسان وبنيّه. يقول علماء النفس المعنيّون بالدين: إنّ الحاجةً إلى الإيمان، تمثّل حاجةً الإنسان إلى التعلق

⁽¹⁾ انظر: ثورة الأمل، أريك فروج، مجيد روشتكر، ص98 - 102، انتشارات فيروزه 1374.

أ) مرضيا إلياده (Mirca Elisido) عالم ميتوارجي، وعالم بالسلالات والاجتماع، وله المتامات بقلسة الذين وتاريخ الأدباره، ولد عام 1907 في بوخارت عاصدة رومانيا، أخيام المتامة في بوخارت عاصدة رومانيا، أنهي درات العامدة في جامعة برخارت، وتعلم اللغة السنتيكرية والقلسفة الهنية على يد صورتدراتات مصلوعا خلال أربع سنوات في الهندة فلس عفة سنوات في الليزة النوذي في سفوح الهندالي عمل ملحقاً تقافياً لبلده في البرتفال طوال الحرب العالمية الفائمة المحظورة التي بعدها من الفائمة المحظورة التي بعدها من الفائمة أفضل أعماله، حيث صور فيها نزوع الإنسان للهرب من الزمان ورعب النارخ، عمل منذ أستاذ في جامعة السرورون بيارس، وطم في أغلب جامعات أدورو أوليكا، ثم شغل أواخر عمره كرعيّ تدوس الانان في جامعة شبكة وقد وردت سيرته في المجرد الليزية (اللذة الإنجليزية) فائقل ما الخاص من الورعة الليزية (اللذة الإنجليزية) فائقل ما الخاص من الموحة الليزية (الليزة (اللذة الإنجليزية) فائقل ما الخاص من الموحة الليزية (الليزة (اللذة الإنجليزية) فائقل ما الخاص من الموحة الليزية (الليزة (الإنجليزية)) فائقل من الموحة الليزية (الليزة (الإنجليزية)) فائقل من الموحة الليزية (الليزة (الإنجليزية)) فائقل من الموحة الليزة (الإنجليزية) فائقل من الموحة الليزة (الإنجليزية) فائقل من الموحة الليزة (الإنجليزة) فائقل من الموحة الليزة (الإنجليزة) فائقل من الموحة الليزة (الإنجليزة) فائقل من الموحة المنارخة المؤلفة ا

⁽³⁾ لقد استعمل إلياده هذا التمبير في أغلب مؤلّفات، وهناك مثالة بعدوات كلي كتاب: من كتاب: أن الإنسان ساتح الآلة والإنسان العميّن، وروّمت في كتاب: The History of Religious: Retrospect and Prospect, (cd). Goseph M. Kitagawa, Newyork, 1985.

المطلق، وإنّ رغبة الإنسان في الاستقامة والعبادة تعبّر عن حاجة للدين في أعماقه، فلا العلم ولا الفلسفة بقادرَين على أن يحلّا محلّ الدين الحق، أو يؤدّيا دورَه.

وقد توصل علماء اجتماع بارزون في مجال البحوث الاجتماعية في شأن الدين، إلى أنّ التعلمُن ظاهرةً غير شاملة وفي الوسع تفاديها إيضاً⁽¹⁾، أي أنّ شمولها لجميع الأديان ليس له نصيب من الصحة، ولا ينبغي القلقُ من إمكان تجبّها وعدم الوقوع فيها، ومع ذلك تبقى مهمّةً تفسير الدين وتطبيق أوامره وأحكامه مهمّةً شاقة، تتطلب جهوداً وخبراتٍ كبيرةً من لدن علماء غيروين على هذا الدين.

انظر المقالة: علم الاجتماع الديني في العوسوعة الدينية بإشراف إلياده.

1. العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية

2. مسألة العقلانية 3. العقل والخطوط الحمراء

مسألة العقلانية.. تحديد الخطوط الحمراء

الفصل الثّالث



العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية

علاقة جداية أو إقصاء مزيف

أ. على رضا شجاعي زند(*)

مدخل:

يشارك البشر، عادة، لدى مواجهتهم مقولة الدين، بجميع أبعادهم الوجودية، والتي يشكل كل بُعبو شها نافلة مطلة على شطر من حياتهم، فيضمون - في ظلّ علاقة انجلاب وتعلق - جميع عواطفهم في تثور الإيمان الملتهب من جهة، في ما يفتحون دفائن عقولهم وطاقاتهم اللاهية على التعاليم الدينية من جهة أخرى، ليضعوا في نهاية المطاف كل إرادتهم وسلوكياتهم تحت تصرف الأوامر الدينية، لتحرّكاتهم في الوجهة والمسير.

لقد أشار الباحثون الدينيّون إلى هذه الأبعاد الثلاثة (العواطف ــ الفكر ــ السلوك) في إطار سعيهم إلى عرض حقيقة الدين بصورة أكثر جلاء عن طريق منهج التجزئة وعمليّات الفصل بين الأبعاد المختلفة له (الدين)، والقائمة على أساس المدّيات الوجوديّة للإنسان المتذبّن.

وقد كانت إشارتهم هذه غير خالية من التأكيد ــ في سياق بيانهم

^(*) باحث من إيران. ترجمة الشيخ حيدر حبّ الله.

مصادينَ هذه الأبعاد الثلاثة ـ على أنّ أسباب التنوّع القائم في الاعتراف بالدين وكيفيّة تبنّيه تعُود إلى الدَّور الذي تودِّيه مكانة كلّ بُعد من هذه الأبعاد المكرّنة له المكرّن النهائيّ للدين نفسه.

والأمر الذي يبدو بديهياً هو هذه الحقيقة السنادية بأنّه حتى في الأديان الآحادية البُعد لا تبلغ الأبعاد الأخرى درجة الصفر أبداً، وبالتالي فلا يمكن الإقرار بهذا الوهم القاضي بقص الأديان ذات البُعد الواحد، حتى ما كان منها على صورة بدائية جداً أو في عزلة وإقصاء، وما يمايز دين ويز وآخر، أو بين مرحلة وأخرى، أو بين طروف وثانية، وما يقبَل التنوع، ليس ضعف الأبعاد الوجودية للإنسان وقوتها التي تواجه انشداداً دينيًا، وإنّما في القوة والضعف الحاصلين في تلك الأبعاد بسبب حجم الحاجات الفردية والاجتماعية الإنسانية والاستعدادات الكامنة في ذلك اللهدر.

ومن هنا، فعندما يقول نيتشه: إنَّ المسيحية دين العمل لا المقيدة (()، أو عندما يرض بُرلُس الرسول نجاة المتديّن المسيحيّ الأيمان الصرّف، ليحرّده من يُزِثَقة العمل الأعمّ من العمل الخيّر الحَصَن أو العمل بالشرائع (() - فإنَّه لا يعني - بأيَّ وجه من الوجوه الخيّ الشاعل المثالم للم القدر أو السلوك الموجودين في الدين، وإنما يدلُّ على التأكيد الأكبر من جانب الديانة المسيحيّة - وطبقاً لتصوّر هذا القاتل - على أحد أضلاع هذا المثلّ اللائل (المبدل لا أكثر.

ولعلَّ وجود المَنحى العلمانيّ المسيحيّ، أو عدم وجوده على أساس المدّعين المتقدّمين المتعارضين بحسب الظاهر، موردٌ للاختلاف والنقاش، كما هي الحال في الكتاب المقدّس نفسه؛ حيث يلاخظ

⁽¹⁾ فَرِدْرِيك ويلهلم نِيتشه، «الدجّال»، ترجمة عبد العالي دستغيب، طهران، آكاه، 1973م.

⁽²⁾ انظر: أفسوس 9:2 و3:3، وكولوسى 20:2.

احتلاف في هذا الصدد بين كلمات بُولُس ويَمقوب⁽¹⁾، بيدَ أَنْ نوعاً من التوافق والإجماع قائم على الاهتمام المحدود في الديانة المسيحية بالبُعد المقلائي والنظريّ للإيمان، بل إنَّ الاهتمام الذي أبنَته الكنيسة في بعض مراحل تاريخها، تجاه الفلسفة وتقوية البُعد المقديّ واللاهوتيّ للمسيحية عن طريق السماح بممارسة تأمُّلات عقليّة ونظرية في مضمون الإيمان المسيحيّ . . . هذا التوجُه لم يشكّل باعثاً للشكّ في هذه الصورة المأخوذة عن المسيحيّ، بل ولا على شيوعها واشتهارها.

وقد أخذ الباحثون الدينيّون ودارسو المسيحية تصوّراتهم هذه انطلاقاً من القراءة المباشرة لنصوص الكتاب المقدّس، وكذلك دراسات آباء الكتيسة واستنتاجاتهم، بوصفهم أوَّلَ مَنْ تلقّى الرسالة المسيحية إلى الأجيال اللاحقة وفهمها ونقلها، وأيضاً عن طريق مواصلة السعي في المسارات التاريخية والحقبات الزمنية التي استوعبّت المواجهات التي حصلت ما بين الكتيسة ومَقولات الفكر والمعرفة (2)... وقد وصل

⁽¹⁾ يؤسس بولس، في الكتاب المقدّس، انجاهاً في الديانة المسيحة يفصل فيه بين الإيمان والعمل وإطاعة الأوامر الإلهيّة، ويقابل هذا الانتجاء الإيمائيّ الحض لبولس، يعقوب والي حدًّ ما يظرس الرسول، حيث يؤكدان تأكيداً شديداً على العمل والطاعة للاوامر الاأرت.

⁽²⁾ الحقية التي عرف يحقية آباء الكيسة، وهي تبدأ من القرن الديلادي الثاني يتهاية عملي الحقيقة النبي المستحرح على الفرن الخار على من لداد أي آباء الكيسة المانين كالراع من خطف عالم أوسطة في نقل المسيحية إلى الإجهال اللاحقة. أو أدوراً مؤراً للمانية في خطف عالم الرساء، وتدويها، وتربيها، وتشهيرها، ونشرها أيضاً في أوساط المسيحين اللمن عاشرا في القرن المسيحية الألولي، ومن هنا كانت جهودهم تحظى على الدوام بالاحزام والتقدير، بل فقدت التاجات التي دؤرها تموناً معتبرة ونصوصاً ذات قبية أفرّ بها المحجدم المسيحين برت.

وأبرز الشخصيات اللامعة، على هذا الصعيد في أوساط آباه الكنيسة، كان: جوستنيان الشهيد (1655م)، وكالمنت الاسكندانين (1255م)، وأورجينوس (254مم)، وترقولهانوس (225م)، وأوزيبري القيصري (359م)، وأصرواز (397م)، وجروم (420م)، وأغوسطين (430م).

هؤلاء الباحثون إلى اعتقادهم هذا مشكّلين نوعاً من الإجماع، رغم اختلافات وقعت بينهم في الاستتاجات النهائية، وفي تحديد ميزان الدليل على بقاء عنصر الوعي والتمكير مغفولاً عنه في الدليانة المسيحية، حول الملاقة ما بين اللمقل، والإيمان، لتشكل أبداً الإلغاء الكامل وراسيخها، وإنما تركّوت على تحوّل واحد من هذين الركتين أي العقل والإيمان . إلى عدل أو بديل عن الآخر، أو لتكون هناك علاقة أصل وفرع بينهما، أو ليكني بأحدهما عن الآخر، أو لتكون هناك علاقة أصل وفرع بينهما، أو ليكتين بأحدهما عن الآخر، وما شابه ذلك.

وعلى حدِّ تعبير الكتّاب المسهمين في تدوين كتاب «العقل والاعتقاد الدينيّ، فإنَّ البحث لم يتركّز على دُور العقل في الدين أو سلبه عنه، وإنَّما حول الإجابة عن السؤال القائل: ما هو دُور العقل في الدين، وما هي علاقه بالإيمان؟ إ⁽¹⁾.

وبذورنا، نهدف في هذه المقالة للقيام بجولة سريعة ومختصّرة على مكانة العقل في الإيمان الإسلامي ودوره على هذا الصعيد، وللدلالة على بعض السمات المميزة لذلك، وتعتمد جولتنا هذه على فرّضيّة يختزلها التساؤل الآتى:

هل يمكن لعلاقة التفاهم والانسجام القائمة ما بين العقل والإيمان
 في التعاليم الإسلامية، التأثير في تكوين دنيويّة هذا الدين، ليقدّم
 أنموذجاً مختلفاً عمّا قدّمته التجربة المسيحية؟

وفي هذا الصدد، يمكن إثارة موضوعة الوعي والمعرفة في الدين على مستويات أربعة على الأقل، ومن ثُم دراستُها على هذه المستويات أيضاً، كما أنّ دراسة رؤية الإسلام لهذا الموضوع بشُعُده الأربعة

مايكل بترسون وآخرون، «عقل واعتقاد ديني»، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1998م، ص72.

سيرشدنا إلى كيفيّة حماية الموقف الإسلاميّ الإيجابيّ من أهمٌ شواخص العصر الجديد - أي العقلانية - قبال أمواج العَلمَنة وظواهر المنحى الدنيويّ.

1 ــ بناء الإيمان على الوعي/ الوعي ــ الإيمان :

قدّم وبِيْرسون» وآخرون تعريفاً للاتجاهين الأكثر أهمّية في أوساط المتدينين، وفقاً لقراءة مدى إمكانية قيام الإيمان على البُعد المعرفي أو عدم إمكانيَّة ذلك، فمن جهة كان الاتجاء العقليّ بحدّه الأعلى (Strong) معتقداً بأنَّ التعاليم والإخبارات الدينية كافّة تخضع لمديات النشاط العقليّ ولتجوال الذهن البشريّ، ومن ثم، فليس هناك من إقرار بحدّ أو حدود لهذا الاعتراف بالعقل.

وانطلاقاً من ذلك، تغدو المعرفة والتصديقات العقلانية ركناً أساسيّاً للإيمان لدى هذا الاتجاه.

وفي النقطة المقابلة، تستقرّ النزعة الإيمانيّة البحثة (Pure Fideism)، والتي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ المنظومات الدينية لا تنعُ مجالاً للتقييمات المقلانية والجهود الفكرية، ومن ثم فالإيمان الدينيّ لا يمكن، بل لا يجوز، أن يقوم على البراهين والحجج العقلية.

فليس مصادفةً أن ينتميَ ممثلو هذين الاتّجاهين المتعاكِسَين ـ أي ابن رشد⁽¹⁾،

⁽¹⁾ يدو أنّ ابن رشد يغمب إلى نوع من الاحياز ما بين مجال العقل ومجال الوحي والشرع، فيرى كلّ واحد منهما واجداً لمرتبة من مرتب الحقيقة، وطبقاً لهذا الرأي تغدو مجموعة من القضايا المحكية بالرحي غير مقبومة لذى العقل الطلسفي، في ما يتم تجاهل الموضوعات القلسفية المدركة بالتأثلات العقلية من جانب الوحي نفسه من طرف آخر.

[.] هذّه النظريّة المسمّاة بنظرية الحقيقة الثنوية تمثل العمود الفقري لتكون الرشدية، فابن رُشْدِ يضع العقل في مرتبة أعلى من الوحي في نَيل الحقيقة المطلّقة، رغم اعتقاده =

وكير كغارد⁽¹⁾، إلى منازع داخلية في الإسلام والمسيحية⁽²⁾، بل إذّ ذلك ينبئ عن وجود أرضيّات مساعدة لبروز هذا النوع من الميول والانجاهات رغم إفراطها في الديانتين معاً.

وحتى لو تخطّينا هذه الاتجاهات الإفراطيّة في هاتين الديانتين الكبيرتين، وتحوّلنا في مسارنا ناحية العيول الوسطيّة والغالبة، لرأيّنا أيضاً تماثيرات مهمّة بين الإسلام والمسيحيّة حول مقولة االإيمان، وعلاقها بدالمعرفة، فهناك _ على الأقلّ _ ثلاث خصائص تميّز الإيمان المسيحيّ عن الإيمان الإسلاميّ، ترتبط واحدة منها فقط بمقولة العقل والمعرفة والوعي.

أيضاً بضرورة الدين وتأثيره على عائد الناس أيلغ بعرات من القلمفة، إلى قبول في ضرورة اجماع المستقد العلية والدينية في الاجتماع الإنساني بأن الخلاش منتوعود، ولذلك الرح الإنتاجية و وقاً الرتيعية في الرحي استخدام مناحج احتجاجية ثلاثة هي الأسلوب الخطابي الذي يبتأه المتكلمون، والمعجد البرمان الشهروري الذي أعمله الفلاسفة، ولغة استناجات أكثر تعادلاً مستوحاة من نظري» حي يلعب بان رشو إلى وصدة حيال العلق والرحي ويلى من المنافق المستوحاة الإصابة والافراطية في الوقت نقب حالت دون الشهار فلسفت في أرحاط السلين. لمزيد من القصيل، وأجع : جيلسون، «المنقل والرحي في القرون الوسطى» (عمل والمنافق السلين. در قرون وسطى) القصل الثاني، وكذلك سيد حسين شر أنا أراسطى، (عمل والرحي في القرون الوسطى، (عمل ورحى وركالل سيد حسين شمر أنا الرسطى، (عمل ورحى وردن وسطى) القصل الثاني، وكذلك سيد حسين شمر، «إنسان وطبيت»، مردة.

⁽¹⁾ ما تحربه كلمات كيركنارد وتدعياته من «الإيمان» يقششن تلك الأفكار التي تصدّها آباء الكيسة نفسها، فهو يقول: «إنّ الإيمان يعني إيداع ذلك عند شيء يتعالى عن أن يكون لدينا حوله ترمان قاطع، فلا بدّ لنا من معارسة إقام محقّف يهم من القلب لا المقول، من دون أن نهتدي إلى مسلم معرفي يبلغ ينا البحث والإيمان، وهذا ما لا يحتاج أبداً إلى أيّ دليل أو شاهد مقلاتين يحكي صدق المعتقدات انظر: يترسون، م. وتُحرين في كتاب نقطل واعتقاد دين، م 908.

⁽²⁾ بأتي بترسون وأخرون في كتاب الدقل والاحتفاد الدينق علم نيار ثالث يستم الدلفلانية التقديمة (Critical Rationalism) وهو تيار لا صلة له بالإبدان الديني ضورون، وفي ثنايا حديثهم عن النيار الثانية يقولون: إنه يضع هذه وهئته في نقد التنظم الدينية وتقويمها، لا في البابها المفتلان.

1 ــ 1: الإيمان مِنْحة أو اكتساب:

ترى المسيحيّة أنّ الإيمان فيض بحثٌ يقدّمه الربُّ لعيده المنتجين، ومن ثم لا يُناط هذا الاصطفاء وهذا العطاء بأيّ شرط من الشروط، كما لا يستدعي له أيّة مقدّمات مكتسبة أو مراحل يلزم طبُّها.

أما الإيمان، في التصوّر الإسلاميّ، فيعني تَموضُع الفرد في محلّ شمول الفيض، منرطاً ذلك بتحقّق جملة شرائط وحصول اللياقات المطلوبة له، وهي شروط يجري اكتسابها من جانب الإنسان المسلم الجاذ السالك سبيلَ الجهاد.

ويقول الشيخ محمد مجتهد شبستري في هذا الصدد: وإنّ الإيمان، في القراءة الإسلامية هو نتاج بشريّ مكتسب، تُصاحبه رؤية تفاؤلية للطبيعة الإنسانية القادرة على كسب موهية كهذه، أمّا الاعتقاد المسيحيّ بالتلوّث الإنسانيّ في ذاته فهو يُحيل الإيمان إلى تقدير غيرٍ قابل للتغيير، وعطاءٍ إلْهيِّ خاصّ، (1).

2 ــ 1 العِلم والإيمان معارَضة أو انسجام:

يرى الدكتور مهدي بازركان أنَّ كلمة «الإيمان» في التصوّر الإسلاميّ تختزن نوعاً من اليقين، في ما تصاحب نوعاً من الظنّ في الرؤية المسيحية⁽²⁾.

وهذا التصوير العامّ يشرح مدى اهتمام الإيمان الإسلاميّ بعنصر الوعي والمعرفة والتزامه بهما، الأمر المفقود في الديانة المسيحية؛ حيث

مجتهد شبستري، محمد، (برواز در ابرهاي ندانستن، شهرية كيان، العدد 52، 2000م، ص.18.

⁽²⁾ بازركان، مهدي، دمذهب در أوروبا، (الدين في أوروبا)، طهران، نشر سهامي، 1975م، ص34.

لا يستدعى الإيمان ولا تحكيمه أيّ مبادئ أو مؤيّدات عقلانية(1).

بل يمكنُ القول، بعبارة أكثر صراحة: إنّ الإيمان المسيحيّ يرى الوعي والمعرفة عنصرين مُخِلَّين بل ومعارضَين له، في ما ينظُّر الإيمان الإسلاميّ إليهما بوصفهما من العناصر المساعدة التي توافقه وتسانده.

3 ــ 1: الإيمان المَحضُ أو الإيمان الداعي للعمل:

تكسو مجمل التعاليم التي أطلقها بولس الرسول، والقراءات الشمادة التي مارّسها على تعاليم بولس كلَّ من مارين لويُر وكالُون وبقيّة المتألّهين المنتسبين إلى المذهب البروتسنانتيّ... تكسوها بشارة تنادي بأنَّ المسيح رفع عن كاهل البشر صبة التكاليف الشأقة التي تستطيها المشراع، ليغذن الإيمان الصّرف بعد ذلك الطريق الوحيد للنجاة، من دون ذلك العزيّن بالعمل الصالح، ذلك أنّ أيَّ عمل يهدف إلى التحويض مقابل تلك المحبّة والعطيّة الأبريّة لا نتيجةً له عدا إسقاط الإيمان الإلميّة إلى مستوى تجارة قليلة المحرود.

وفي مقابل الإصرار المسيحيّ على إحداث القطيعة الكاملة ما بين الإيمان والعمل (الشرعيّ والأخلاقيّ)...، أكّد الإسلام ـ بقرة وثبات ـ على النتائج العملية للإيمان، وقد بلغ هذا التأكيد الإسلاميّ حداً قُلّما نجدٌ معه ذكراً لإيمان المؤمنين دونما تركيز على العمل الصالح إلى جانبِدِ⁽²⁾، فالعمل الصالح نتيجة حتميّة وعلامة لُصيقة لا تنفكُ عن

⁽¹⁾ يغني أفوسطين بشماره الإيمان للفهم، وكلمنت يعقيدته الزمن لكي أفهم، كل أنواع الاستباق الذي يقع من الوقع ضد الإيمان، لقد أقد حالة اللابيالا: بالمعرفة في الإيمان المسيحين، إلى نوع من سره الفثل ومناطقة القل الديني في المصور اللاحقة، أي في عصد النهضة والإصلاح، وكذلك حصل الأمر نفسه كرة فعل على رسوخ أزاه ابن رُشد وكلام أنوا الأكويتي في الثقافة آتماك.

⁽²⁾ يُعول الإمام علي في عن العلاقة بين الإيمان والعمل الصالح: «الإيمان والعمل أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان، لا يَقتِلُ الله أحدهما إلا يساحبه الحياة، ج1، «

الإيمان، وإعادة ذكوه مرّة أخرى إنّما يُرشد إلى مدى ضرورته وأنّه جزءٌ لا يتجزّأ من الإيمان، لا أنّه إضافة زائدة أو تفشّل، كما يصرّح الفرآن الكريم بأنّ المؤمنين فاعلون للصالحات بالتأكيد (١).

ويحتوي الإيمان الإسلامي، في صورته المتعارّف عليها ووضعه العادي، على جوانب ثلاثة على الأقل، ألا وهي الجرانب «المعرقية» والعاطفيّة» و«الراديّة»، أي أنه منيًّ باللارجة الأولى أو مغزة ثنق عن المعرفة حتى لو كانت إجمالية في موردها، وين ثم ليخطر الخطوة الثانية التعرفط المعرفة المعرفة المعرفة عاملية)، ليصل في نهاية المطلف إلى بلورة تمهَّد والتزام وإرادة شديدة لتحمّله، وقد أشار الشهيد العطفري إلى العدين الأوثين للإيمان «الإقناع» و«العشق» بعبارة مقتضبة بالإحكام).

إنّه يلقي بهذا البيان الموجز الفكرة الآتية: إنّ الإيمان الإسلاميّ، ورغم كلّ الصلة الوثيقة التي تربطه بالوعي والمعرقة، يعبّر عن أمرٍ يتخطى مجرّد المعرفة العقلانية البحتة والمعتقدات الناجمة عنها.

أمّا العلّامة الطباطبائيّ، فيُشير من جانبه إلى بُعدَين آخَرَين للإيمان، هما: «العِلم» و«الالتزام»⁽³⁾.

ويذهب الحكيميّون في «الحياة» إلى اعتبار الإيمان كالهَرَم الذي تمثّل العقيدة القلبيّة قاعدتَه، في ما يحتلُّ العمل مكانة الرأس منه (⁴⁾.

م 246، ويقول أيضاً: ﴿ وَاللَّهِ عَلَى السَّالِحَاتِ، وبالصَّالِحَات يُستدلُ عَلَى
 الإيمان. انظر: نهج البلاغة والخطبة: 155.

^{(1) ﴿} وَمَن بَأْتِهِ، مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ ٱلصَّالِحَدِ ﴾ [طه: 75].

 ⁽²⁾ مطهّري، مرتضى، «مقدمة برجهان بيني» (مدخل إلى الرؤية الكونية)، المجلدت 1 ــ
 7، قمو مكتب النشر الإسلامي، 1983م، ص.48.

⁽³⁾ العلامة محمد حسين الطباطبائي، «العيزان في تفسير القرآن»، الدار الإسلامية، قم، ج18: 282.

⁽⁴⁾ الحاة 1: 242.

وهكذا يذهب الدكتور سروش إلى نَفْي معادلة الإيمان للاعتقاد المَحْض، ذلك أنَّ في الإيمان ـ علاوةً على العنصر العقديّ ـ توكَلاً، واعتماداً ومَعَجَةً وطاعةً، ويرى الدكتور سروش أنَّ وُجُودَ مفاهيمَ في القرآن الكريم من نوع الرجاء، والظنّ، والأمل والتوكَّل يؤيّد أنَّ الإيمان لا يتأتى بمجرّد اليقين، وإنَّما يكتمل بصورة تدريجية مع اليقين نفسه.

ومع تصنيف الدكتور سروش عقد القلب والإحساس بالأمل والانخراط في سياق القلب. الأجزاء الأكثر أهميَّة في الإيمان، بيد آنه يعتقد بأنَّ وجود الحدِّ الأدنى من الاعتقادات شرط أساسي لحلول الإيمان، معتبراً إيَّاه مولِّداً للإرادة المنبعثة ناحية العمل، وهو _ أي سروش _ يرى فَرقاً على صعيد المقدّمات والمستلزمات الضرورية للإيمان بين الخواص والعوام، معتقداً بأنَّ الإيمان الأصيل للأنبياء، وهو الصورة الإيمانية الأكمل، أمرٌ إيجابيًّ فاعل، اختياريَّ وواع⁽¹⁾.

ويأتي أحمد النراقي على ذكر أنواع ثلاثة للإيمان هي: «الإيمان الفلسفيّ» و«الإيمان العرفانيّ» و«الإيمان الجامع»، حيث يعبّر الأخير عن تلفيق بين عنصري «العشق» و«الاعتقاد»، وهما عنصران أغفلا في الإيمانين الأوَّلين.

ومن دون أن يفرق ، ذهب النراقيُّ إلى القول بارتكاز الأديان الإبراهيمية على ما أسماه الإيمان الجامع، ومع تأكيده على الدَّور المحدَّد للإرادة والمشاعر والأحاسيس، أي رُجْحان البُمد العمليٌ والعرفانيّ الإيمانيّ على نظيره المعرفيّ، بيد أنَّه يُقيم الإيمان على أعمدة ثلاثة وهي التجربة الدينية، والمعرفة الدينية، والعمل الدينيّ (2).

سروش، عبد الكريم، اليمان وأميد، (الإيمان والأمل)، شهرية كيان، العدد 22، 2000م.

⁽²⁾ النراقين، أحمد، (رسالة دين شناخت»، طهران، نشر طرح نو، . 1998م، ص33 ـ 40.

ويشير أبو القاسم فنائي في مقالته «سلّم السماء» إلى ما يسمّيه التركيب القرآني البديع «الشّهود العقلاني»، مميزاً بينه وبين مختلف المناهج السائدة في الاستدلالات القياسية _ الفلسفية والعلميّة _ التجربية(")، ومذكّراً بدوره الرئيس في بَعث الاعتقاد والإيمان وإيجادهما في عقل المؤمن وقلبه(").

نواجِه مع هذه التَّمريفات والاستنتاجات المتنزَّعة للإيمان الإسلاميّ، رغم ما بينها من اختلاف في اللغة والبيان والأسلوب، خصوصيّة مُشتركة، وهي خصوصيّة نضعُها جميمَها في خانة الإطار الكلاميّ الإسلاميّ رغم جميع التمايزات، وهذه الخصوصية هي التجسير والوصل القائم بين الإيمان والعقل.

وما يكفي هنا لموضوعنا الرئيس، هو عدم رؤية تعارض ما بين الإيمان والعقل، وهذا الأمر كما يساعد على كشف الحدود الفاصلة بين الإسلام والمسيونية، يُسهم أيضاً في تحديد المواقف المتبابنة بين هاتين الديانتين إزاء الميل العقلاني للعصر الحديث، ومن هنا لا يُحظى موضوع معيار اعتماد الإيمان على الوعي، وشكل تعاصُيدهما واختلاف الرؤى والنظريات في هذا المجال. لا يُحظى بأهمية خاصة (ف.

وعلى أيّة حال، تتّفق الصياغات المختلفة المطروحة حول الإيمان

⁽¹⁾ إن فكرة الدكتور فنائي وكلمائه تشبه إلى حدّ كبير نعبير الأخوة الحكيمي في كتابهما «الحياة» حيث أطلقوا وصف «التعقل القرآني الخالص» ميترين بينه وبين العقل الفلسفي وحتى العرفائي الصرف، ولمزيد من التفصيل يراجع: كتاب «الحياة» ج1، ص40 - 138.

 ⁽²⁾ فنائي، أبو القاسم، «نردبان آسمان» (سلم السماء)، فصيلية نقد ونظر، العام الخامس،
 العدد الأول والثاني.

⁽³⁾ ثمّة أقوال صريحة حول اعتماد الإيمان على العقل والمعرفة في الترات والمصادر الإسلامية، تُشير لرعاية الإجمال والاعتصار _ إلى عدد من التصوص الصغيرة، منها ما ترزّة عن علي (ع) قرائل الإيمان العلم؛ عما في السجاد، ح69 من الا وعن الصادق (ع): اللغل طبل الموروع كما في أصول الكاني، جما من2.

بمُجملها على تأييد هذه الحقيقة، وهي أنّه رغم الاعتماد الكامل للإيمان على العقل والمعرفة، وما يتركه ذلك من آثار ونتائج على شخصية الإنسان وفكره وسلوكه... فإنَّه ليس نتاجاً معرفيًا صِرفاً، وليس متمظهراً بالكامل في الأعمال الظاهرية، وإنّما هو أمرٌ يّجاوز كلا هذين، ومن هنا نجد في نصوص القرآن والسّنة ما يعدّ الإيمان مستقراً في قلب المؤمن لا في عقله ولا جوارحه (11).

علاوة على ذلك، يرتكز الإيمان الإسلاميّ على إدادة المؤمن كما يتكن على جملة مقدامات معرفية ونتائج عملية خارجية، أي آنه يستدعي مسلسلاً من الجهود والمجاهدات الباطئتة والظاهرية الواقعة في سياق تحسب الفضائل اللازمة لحلول الإيمان وجبوطه⁽²⁾، فالعقل والفطرة البشرية، من المقدمات والمستلزمات لحلول الإيمان، كما يمثل الإقرار والعمل آزاد ونتائجه الظاهرية.

إلى جانب هذه العناصر، لا بدّ من الإشارة إلى الدَّور المتزايد للعاطفة والمشاعر والأحاسيس، وكذلك للجذبات الباطنية التي تكوّن بواعث لتبلور الإرادة في كاقة مراحل تكوين الإيمان وتَجلِّه وتقويته، وكذلك النتائج الباطنية للإيمان في إدراك معنى الوجود والاتصال بالمعبود المطلق.

وخلاناً لبعض التوجّهات الكلامية في القرون الهجرية الأولى، والتي ذهبّت إلى التشكيك بدّور العمل الصالح في الإيمان الإسلاميّ نتيجة أوضاع سياسية ــ اجتماعية أحاطت البلاد الإسلامية⁽⁶⁾، وفتّ التشكيكات

 ^{(1) ﴿} اَلْفِرِتَ قَالِزًا مَنْكَ إِلَّوْمِهِمْ وَلَدْ تُؤْمِن قُلُونِهُمْ ﴾ [المائدة: 41]، ﴿ فَالَتِ الْأَمْرُكُ مَنَكًا قُلُ
 أَمْ تُوْمُواْ وَلَكِن قُولًا أَسْلَمَنا وَلَمَا يَنْفُلْ الْهِنَدُن فِي قُلْوِيكُمْ ﴾ [المحجوات: 14].

 ^{(2) ﴿} وَلَٰ الْعَلَىٰ مِن ثَبِكُمْ ثَمْن شَلَة قَلِيْنِ وَمَن شَلَة قَلِيُكُمْ ۖ [الكهف: 29] ، ﴿ يَكُلُمُنا اللَّذِينَ مَامُلُوا
 عابدُولُ [النساء: 136] .

 ⁽³⁾ يرى المُرجئة والأشاعرة، والحنفيّة، والماتريديّة أنّ الإيمان تصديقٌ صرف، =

الحداثية الأخيرة في الأوساط الإسلامية _ متأثّرةً إلى حدَّ معيَّن باللاهُوت البروتستانتيّ الجديد _ في سياق البُعد المعرفيّ .

وليس نمَّة ما يُلزم بتطابُق الإيمان الإسلاميّ والأنموذج المسيحيّ نتيجة الإصرار الذي أبداه الدكتور سروش⁽¹⁾، ومجتهد شبستري⁽²⁾، في

ولهذا لم يشرّطوه بالاتباع بالعمل أو مصاحبة العمل له، وفي المقابل، أقتحم المعتزلة العمل أن وي سنى البخان هو العيش المؤمن والسفل المؤمن والمبال المؤمن المؤمن أن الإيمان هو العيش المؤمن والإسبادائين المناهب بنجارات على أهل المدموني والإسبادائين المناهبين السلطة الفقل، وكذلك المؤمن و... تتجاهل البحد المعرفية للإيمان، ولا تُولية أهمية بل تنظر إليه ينوع من الربية، لا أن أي واحد من هذه الانجاهات لم يتخزل إلى تبار ظالب وسبيطر في الترات الإسلامي، ولمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع براجم المتكور محمد تفي مثال، في كايه: (ليمان وبني در إسلام وسيجيته). ولإيمان وبني در إسلام وسيجيته، والإيمان وبني در إسلام وسيجيته، والإيمان الديني في الإسلام والسبحية).

⁽¹⁾ يرى الدكتور سروش أنَّ النجرة الدينة تمثل سبباً مسؤعًا للإيمان في وقت واحد، معتقداً أن الإيمان النبوتي المخالص قائم على تجرة دينة، وفي الوقت نفس، يوافق سروش على أنَّ نعط إيمان العوام نعط تلفيتي من النجرة الدينية الشخصية والتربية والتعليم، والعادات وأمرو الحرى أيضاً، انظر: الدكتور عبد الكريم سروش، وإيمان وأميدة (الإيمان والأمل).

⁽²⁾ وإنّ الإيمان بعن الاتبطاب، والحوّل، وتعلّق المدن يمرك مغاطب، مغرب بحيث كل ها الشكل مم الإنسان وهري أو البنان يعلى المرات المناس المناسبة، وعالم المناس المناسبة، والمناسبة أنها أنها المناسبة، المناسبة، إلى جاء المناسبة الإيمان ألمانية المناسبة، أن إلى المناسبة، أن أل المناسبة المناسبة الإيمان توليما المناسبة ا

ومصطفى ملكيان (1)، السنوات الأخيرة على مفهوم «التجربة الدينية»، بل سوف يقلّص ذلك إلى حدّ كبير من أهمّ الآثار الوجودية للإيمان ــ أي الوعي ــ ويفتح الباب على مصراعيه لتعارُض مَرتيّ بين العقل والإيمان .

2 ــ تضامُن العقل والوحي:

يبدو العقل والوحي، أحياناً، ظاهرتين متمايزتين تأسيساً على المرجعية المختلفة التي يؤولان إليها بشريًا والهيئاً، كما يبدوان كذلك في لغتهما وخطابهما، كما في محتواهما وتعاليمهما، ورغم هذه النواحي الثلاث، لا تزال علامات الفصل والتحديد بين العقل والإيمان محاطة باللبس والإيهام إلى حدَّ معين، أي أنه رغم الاختلاف الموجود بينهما، في ما يتعلق بموقع هاتين المرجعيَّين، ورغم الامتيازات اللغوية والمضمونية لما يصدر عنهما، إلا أن الخطاب التكليفي الأمر لبس من مختصات الوحي، كما أنّ الخطاب الاقناعيّ ومنهج النفهيم والتفهّم ليس

⁽¹⁾ يطرح الدكتور مصفقى ملكيان عوامل تصير الإيمان وتيسيره في العصر الحاضر بما يدو آته بقضي ركان الإيمان يحصر أمام نيز الطبر عواشي المفتارية، في ما يزهد الإيمان عند بود الشكرو في تساقح العقل وكمال المام وجدارة الصعرفة، ويقيم ملكيات الإيمان الإيمان العلى أمام الاحتماد والصعرفة وإشاء في مقابلهما، وهو يرى أن الإيمان الحقيقي إلى المبقور في نظل الفرق العمرفي ويغدو مككاً في مناخ الشكل واللايفين، فالإيمان نقودة فوق بحر المعرفة، وهو على معلاقة بالأمل قبل أن تكون له علاقة بالبقين، وابح: مصطفى ملكون، فوديان أوار حقيقته.

والذي يُستفاد من الإنشارات المستكنة في كلمات المهندس مهدي يازركان والدكتور عبد الكريم سروش، والككور مصطفى ملكيان عن اليقين، هو أنّه مرتبة من مراتب الوعي والمعرفة، في ما تمكّد الروايات المأثورة اليقينَ مرتبةً من مراتب الإيمان ودرجانه، وأنّ محلّد المقل. لا الفقار.

وعلى إلة أحال، فإنَّ هدفنا يشركز على غرضهم ومقصودهم لا الفاظهم ومفردات تعاييرهم، ولمعيزة معنى الليمن وعلاقه بالإيمان، انظر: أصول الكانمي، محمد ابن يعقوب الكليمة، وتحالم الإيمان والكفرة، باب أنَّ الإيمان أفضل من الإسلام والليمن أفضل من الإيمان.

سِمةً حصرية للعقل، كما أنَّ قضايا الوحي ليست فاقدة بمُجملها للبُّعد العقلانيّ، كما أنَّ العطاءات العقلية لا تخلو من إلهامات ما ورائية، بل على العكس من ذلك تماماً، ثقة شواهد كثيرة على التبادل بين العقل والوحى والتمازج، كما أنَّ هناك ما يؤكّد تعاوناً مشتركاً بينهما أيضاً.

أما السر في هذا الأخذ والعطاء، وفي هذا التقارب المتباذل، فلا بدّ من التغتيش عنه في الحقيقة الآتية: إنّ مُخاطِبهما معاً هو ذاك الإنسان العاقل الواعي، المتفتّم بعزابا واستعدادات وجوديّة محدِّدة، ولحلّ هذا العاقل الواعية إلى هذا الحدِّ من اجل البشرية كلّها، هو السبب في تنزل الرسالة الألهية إلى هذا الحدِّ من اجل البشرية كلّها، فرسالة الأنبياء الألهيين كانت مع تزامُنها والوحي الألهيّ عائمة على توسعة المديات الوجودية للإنسان، وتعميق قدرات الوعي والإدراك عند بغية تمكّنه من كشب الوحي الرائبيّ النازل، ف فنزول الوحي الألهي، بغية تمكّنه من كشب الوحي الرائبيّ النازل، فدنزول الوحي الألهي، ووالسامي العقل الإنسانيّ جهدان متنوعان أدّنهما الارض والسماء، وكانت الغاية من وراء ذلك تقليص الهوَّة واختصار المسافة ما بين الوحي والعقل.

ورغم ذلك كلّه، لا يزال جوهر الاختلاف باقياً، ليبدؤ في كلّ حين مظهرٌ من مظاهره، فمن جملة المواقف التي لا يمكن غضّ الطرف عنها رغم كلّ الانسجام القائم، مسألة حجيّة قضايا الوحي والعقلانية واعتبارها، وكذلك ما يتصل بالمنهج والأدوات التي يجري توظيفها لدى الطرفين بُغية إقناع المخاطب، ذلك كلّه رغم ما يؤدّيه وجود قضايا عقلانية في رسالة الوحي، والاستفادة _ في المقابل _ من الاحتجاجات

عن رسول الله (ص): ﴿إِنَّا أَمِرنا معاشرَ الأنبياء أن نكلِّم الناس بقدَرِ عقولهم، انظر: ﴿البحارة، ج2، ص69.

والأساليب الدينية من قِبَل العقل . . . في تحطيم الحدود وإيجاد علاقات تواشيح متبادلة من الطرفين معاً، وكذلك فإنّ هذه الخصوصية تعدّ من أكثر المميزات شخوصاً في هذين المجالّين المعرقيّين، ذلك أنّه في هذا النوع من التداخل والاختلاط يمكن إرجاع المدَّعيات إلى مبادثها الأصليّة، وتحديد الدائرة الجغرافيّة للكلام إرجاع

فالمتضامين الدينية المستكنة في الوحي وكذلك اللغة تكتيب اعتبارها وقيمتها ـ نوعاً ـ من مصدرها الذي أنت منه، ومن ثمّ فهي لا تنفصل عنه في المحالات كاقة، أنا المعطيات المقلانية فهي تركيّر أساساً على المنطق والبرهان الداخلي المختزن فيها، ووفقاً لذلك لا يحقّ لها أخذ اعتبارها من مصدرها ما دامت استتاجاً منطقيّاً وسالماً من حيث المادة والصورة، كما أنها لا تنتبل أي تغيير مهما كان بسيطاً نتيجة تأثيرات خارجية.

وقد أدّت ملاحظة هذه التباينات والمقارنات ما بين الوحي والعقل، إلى اتخاذ أهل النظر والمعرفة مواقف تشّسم بالتباين والاختلاف، ولم تكن الموائز الموجودة في النصوص المقدّسة للأديان بعيدة في تأثيرها عن هذه الاستنتاجات.

لقد عَد بعضهم الوحي ـ على تقدير الاعتراف به ـ رشحاً من آثار العصر الطفوليّ للبشر، ومن ثمّ فقد بلغ النهاية بمجرّد بلوغ العقل البشريّ ونضوجه، وهذا الانطباع عن الوحي بلغّ درجة أكثر إفراطاً لدى إعلان عدم حاجة الإنسان إلى الوحي الألهيّ في عصر العقل والعقلاتية⁽¹⁾.

عُدًّ إقبال اللاهوري والدكتور علي شريعتي ممن قدًّم تفسيراً زمانياً لعلاقة المقل والوحي،
 وينتفد الشيخ المطهري في كتاب «الوحي والنبوة» أنّ إقبال اللاهوري مال من حيث =

وقد اختار فريق آخَرُ الحديث عن الحدود الفاصلة بين العقل والوحي على صعيد الدوائر والمجالات، مستفيضاً بذلك في الحديث عن تصنيفات زمانية قائمة على مُنح العقل والوحي حقباتُ منفصلة، وقد سعى هذا الفريق جاهداً إلى الحيلولة دون أيّ تداخل أو امتزاج لعلّها أو حتى تعاضد ما بين العقل والوحي في مجاليهما.

والتمظهر المفرط لهذا التيار، تمثّل في إلغاء الحدود الفاصلة على صعيد المجالات ودوائر العمل بين العقل والوحي. ليخرج في النهاية إلى الاعتقاد بأنَّ نطاق الوحي آخِذُ بالانحسار لتتسع في المقابل دائرة الفعل العقليّ، وذلك بمرور الزمان وتكامّل البشرية أكثر فأكثر⁽¹⁾.

انطلاقاً من مضامين الوحي القرآني، ومن المكانة السامية التي يمنئها القرآن الكريم للعقل الإنساني، ورفضه أي نوع من أنواع التحديد ما بين العقل والوحي، سواء كان تحديداً قائماً على أساس التحقيب الزماني أم على تحديد المجالات، انطلاقاً من ذلك كله، نچدُ أنفسنا أمام نوع جديد ومختلف تماماً لعلاقة الوحي بالعقل، علاقة يسُودها ما يمكننا القول إنّه أهمّ سِمة فيها، ألاً وهو التضامن.

ومقصودُنا من حالة التضامن والمعاضدة المثارة في الإسلام بين العقل والوحي أمران:

أحدهما: أنَّ كل واحدٍ منهما يؤيَّد الآخر ويكمَّله ويعضُده.

لا يشعر إلى مفهوم خَشْم الديانة منحرفاً بذلك عن مفهوم خَشْم الرسالة، ونهاية مرحلة الوحي، لعزيد من التفاصيل انظر: إقبال اللاهوري، الحياء الفكر الديني، (فارسي) ص5-144، وكذلك شريعتي، «الوصاية والشوري»، والمطقري، «الوحي والنيوة».

راجت في أوساط المتقفين ألعلمانيين الجدد فكرة الفصل في ألجوائر والمجالات بين العقل والوحي، مع اعتقادهم بصحة التصوص المنبقة عن الوحي واعتبارها، ويمكنك _ على سيل المثال _ مراجعة مهدي بازركان، «خدا وآخرت، هدف بعثت أنبياء».

وثانيهما: أنّهما معاً يستبطنان الكمال الإنسانيّ.

إنّ الرؤية التضامنية بين العقل والوحي، تنبعث من سما الدمج الإسلامي، ذلك آنها تستعيض عن التعارض، ومن ثمّ عن تعطيل أحدهما لصالح الآخر وفقاً لتحقيب زمانيّ أو فرز دائريّ. . ، بالاستفادة منهما معاً في مختلف الأزمنة وعلى الشُعدُد كأنّة، وهي حقيقة يمكننا لمشها باليد استناداً إلى شواهدً خارجيّة وداخلية.

فعلى سبيل المثال، المعجزة المحتدية، إذ كانت بنفسها نصاً موحئ
به (القرآن الكريم) خلاقاً لمُعجزات الأنبياء السابقين⁽¹⁾، فالقرآن الكريم
إججاز ليس فقط لم يُخضِع عقول الناس، بل إنّه زاه من أهميّة المقل
وأحكم مكانة بينه فلم ينشر الإسلام بين أتباعه ثفافة سوء الظنّ إزاه
العقل والتفكير الإنسائيّن، ولم يجمل من إشاعة الوحي عاملاً من عوامل
تعطيل العقل أو احتقاره وتقزيمه، بل على العكس من ذلك تماماً ضاغف
من قرّته بين المؤمنين وزاة من رفحته ومكانية.

ولم يحدّ القرآن الكريم _ في سياق استعراضه الوظائف التعليميّة للأنبياء _ من دّورهم بحصره في إنزال الكتُب وإبلاغها الناس، وإنّما جعلهم ملزمَين بتعليم الإنسان االحكمة أيضاً²².

⁽¹⁾ يجب الغرآن أولتك الذين يطلبون من النبي (ص) كعادة الأمم السالغة - أن يأتيهم معمودة غرق الأرضاع الطبيعة بقوله: ﴿ ﴿ أَلَوْ يَكُهُمُ النّا أَوْلَى كَلَكُمُ النّاكِمُ الْمَجْكُمُ يُلِكُمُ لَلَهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهِمَ اللّهُمَ اللّهِمَ اللّهُمُ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهِمَ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهِمُ اللّهُمُ اللّهِمُ اللّهُمُ اللّهِمُ اللّهُمُ اللّهِمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ اللّهُمُ اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَيْ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ اللّهُمُ عَلَى اللّهُمُ عَلَّهُ عَلَيْكُمُ اللّهُمُ عَلَيْكُ

 ^{(2) ﴿} ثُونَ اللَّذِي بَنَتَ بِى اللَّبْنِينَ رَمُولًا بِنَهُمْ بِسَالًا عَلِيمَ مَانِيهِ. وَرُبَّتِيمَ وَثِهَلِمُهُمُ الكِنْبَ وَالمَيْكَةُ ﴾
 [الجمعة: 2].

فقد بلغت وصايا القرآن وتعاليه للمؤمنين في التدبر في الكلام والوحي الألهيّ، والتعقّل وممارسة الفكير في الأنفس والآفاق، والتأمّل في خالق الكون رناظم الوجود، وكذلك في الفكير في نظام البخلقة والقرآنين السارية في العالم، والسُّنن الاجتماعية والتاريخية المسيطرة على الحياة. . بلغ ذلك مبلغاً عظيماً حتى أقفّل كل صاحب عذر من المؤمنين عذر، في تقصيره عن ذلك، ذلك كلّه مع فتح القرآن البابَ على مصراعيه أمام الإيمان والوحي، من دون أن يجعل دائرةً من الدوائر جكراً على العقل والتمكير.

فالعقل والفكر في الإسلام ليسا تلك الفاكهة الشيطانيّة المحظورة التي أتاها الإنسان فالتهمها عصياناً وتجرّقاً، لتُهبطه من جتّه وتكون سبباً في بلائه وشقاوته (أ)، وإنّما هما الجوهر الألهيّ الأكثر أصالة والأغلى ثمناً، الذي استودعه الله الإنسان. ليلغ طريقه التكامليّ في سيره إلى ربّه عن طريقه، فيسير به ويقطعه بيُسر وسهولة.

إنّ الإسلام يعتقد بأنّ بُذور الإيمان ومعرفة الله سبحانه تعطي ثمارها في أرض العقل والمعرفة الأفضل⁽²⁾.

⁽¹⁾ ثقة اختلافات مهقة ما بين الصورة التي يقدّمها لنا الكتاب المقدّس من حادثة هبوط آدم وحوّاء من الجنة، وتلك التي يعرفها لنا القرآن رهم كلّ أرجه الشه المدودة، وهي اختلافات تؤول إلى مقولة العقل والعمرة، فقيما يؤتر في عيتر الكوني على الشجرة المعنوة ومضاها شجرة العمودة، تعرفها الثانة الاسلامية بين بالمبعد الإنسائي الغفلة، ويقول المطقرى: في ما ترتبط الشجرة المعنوعة في المسيحية بالبعد الإنسائي لأم وحواء، فقصل في الإسلام إلى الإسلام لي الإسلام لي الإسلام لي الوسائية، وإضاء طورة أردقته الله الإنسائية، وإضاء مؤلفة وطورة أردقة الله الإنسائية عباشر: ﴿وَيَقَلُمْ مَادَمٌ اللَّهِ وَلَا الدَّهُ وَلَيْ المِنْ الرَّهِ العَلَمُ عِنْ السَّانُ وإلَمَاكُ في مدخل إلى الرّدية الكرينية الإنسائية، وإلى الرّدية الكرينية الإنسائية، صواء 12.

^{(2) ﴿}إِنَّنَا يُغْنَى إِلَهُ وَالْمَلْكُواْ الْمَلْكُواْ الْوَالِمِ (128) وعن الباقر (ع): الم يمبد الله عز وجل يشيء أفضل من العقل، «الحياة» ج1، ص47، وعن الرسول الأكوم (ص): «لا دين لمن لا عقل له» «الحياة» ج1، ص45.

من هنا يظهر لنا أنَّ مكانة العقل في الإسلام تتسامى وتعلو إلى حدَّ يستخدم في حقّ الله تعالى تعايير من قَيِل: "العقل الفقال»، ويُطلق على النبيّ تعبير "العقل الأول»، ويوتى على ذِكر القوّة العاقلة الإنسانية بوصفها: "النبيّ الباطنيّ»⁽¹⁾، وهي تعايير بمُجملها تقطع الطريق على مختلف محاولات الفصل والتجزي، والتشطير والمقابلة التي يمكن أن تمازّس بين الوحى والعقل.

وهكذا تنطلق آليات الاستنتاج الأصولية بين علماء الكلام على أساس الاذعاء الذي يقول: إذَّ العقل الإنساني لمّا كان هو مهبط نزول الوحي، وكان الأشخاص السامعون والعاملون بالرسالة الألهيّة أصحاب عقل وتفكير . . فلا يمكن للوحي إلاَّ أن ينبني على ملاكات العقل السليم الكاشف عن حقائق الأشياء والأمور⁽²⁾.

إنّ العقيدة الإسلامية، أو على الأقلّ بحسب وجهة نظر فريق كبير من المسلمين المعتقدين بنفوذ مبدأ الحُسن والقُبِح العقليّن في المفاهيم الدينية والوحيّة، وقيام الأوامر والنواهي الدينية على أصول عقلانية قبلية. . تحول دون أدنى أشكال المصادمة والتزاحم ما بين هذين النبيّين الظاهر والباطن، العقل والوحى.

وقد حالت الروح العقلانية المنسابة في النص المُوحى به دون تبلور تيار مناهض للفلاسفة، وهذا منحى أشمَريّ في الفكر الإسلاميّ على غرار الانجاه الإيمانيّ المحض الذي عرفته المسيحيّة، رغم كلّ ما نالته هذه الانجاهات الأشعرية من خفارة بالغة ودعم سياسيّ _ اجتماعيّ

عن الإمام الكاظم (ع): (إن فه على الناس حُجَّنين: حُجة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأنمية: وأمّا الباطنة فالعقول، «أصول الكافي»، ج1، ص19.

⁽²⁾ عن الإمام علي (ص): «العقل رسول الحقّ»، «الحياة»، ج1، ص46، وعنه في المصدر نفسه: الملاك الأمر العقل».

فائق، وأرضية فكرية _ روحية مساعدة، فلم يحصل في الثراث الإسلاميّ أن تُوامَّ الانجاه الأشعَريِّ مع النزعة الإنسانيَّة والدنيويّة في الثقافة الإسلاميّة، رغم كلَّ ما تمتّعت به التيّارات ذات الصبغة الأشعريّة من قوىً وسلطان ونفوذ، الأمر الذي أدّى بهذا الخطّ إلى الاصطدام على الصعيد العمليّ والاجتماعيّ للحياة بتناقضات وإشكاليّات معقّدة وثقيلة (1).

ومن هنا يعتقد الدكتور زُرين كوب بأنّ المسارات اللافلسفيّة في التراث الإسلاميّ، كفكر الغزاليّ وعامّة الأشاعرة، بقيّت خالية الوفاض من دون الفدرة على تكوين تبّار متكامل يناهض العقل ويحارب التعقل في الحياة الإسلامية، أي أنّ اللاعقلابية الأشعرية لم تستيض بذاتها التاليّ التاليّ ومن ثمّ لم ينجرًّ المسار الإسلاميّ العام في تُفق معارضة اليلم، فما وَرَدَ في القرآن الكريم من إلزام بالتفكير والتعقل ودعوة إلى العلم والعقل، المجا العامة والخاصّة إلى الإحساس بضرورة والمعامم وتكريم أهله⁽²⁾.

⁽¹⁾ زرين كوب، عبد الحسين، ادرقلمرو وجدانا، طهران، علمي، 1980م، ص246.

⁽²⁾ حاصد الاتبداء الاشعرئ في الإسلام _ ولعدة أسباب _ في نمو نحو من علمته الدين. المؤتفى في أوج قدري وشيومه تجارات الغرب القادمة في المرحلة الاسمودة والمسمود والمساطع شوق المجتمع الإسلامين والسائم العربية وسيرة على أحد مو هذه المسلمية ، فيقيل الأطاعية السُّمس واللَّفية المعتلين عن الذات والصفات والأفعال الأفهية، أبدوا استعداداً للاتجارة بنوع من السيرة للضيئة وفي الوقت عبد مجدوا الطريق _ بإحالهم معامير التحسين والتقبيح إلى القعل _ لأولئك المنبئ فقدوا تقميم بالنقل والنصوص المنقولة، وذلك مير تكوين نوع من المعارض بين المقل والنقل.

وبرى العَطْهَرَي أنَّ الأَشَاعَرَة سَخُوا ــ عبر اختيارهم عنوان أهل الحديث ــ لِتَقْتِي مثالثيم من المعتقد الفقلية بألهم مخالثيم من المعتقد الفقلية بألهم مخالفين للعثبين والمستقارت الفقلية بألهم والمؤتف للعديث والستة البوية، في ما لم تكن الحال عليه كذلك لا هنا ولا هناك. ولمنزيد من الفاصل عن الحُسن واللهم وآراء الأشاعرة والشيعة والمعتولة فيهما، بواجع تكاب فالعدل الألهي، للأستاذ مطاهري.

3 _ الفقه العقلاني:

يتكفّل الفقه (الشريعة)، في الديانات المختلفة، بمهيّة عرض السبل العملة وإصدار القوانين لأتباع هذه الديانات، لكي يتستّى لهم بذلك ممارسةً حياة ملوَّها الدفء والإيمان، ومن هنا حمل الفِقْة على عاتقه المخلط الفطرية للدين بوصفه مجموعةً من الأحكام والترجيهات لإنشاخية، وذلك لكي يتوافر الهناخ المساعد لفقتح براعم «الإيمانة وفشر «الأخلاق» في الحياة الفريّة والاجتماعية للمؤمنين، وبناء عليه لا يُشقِص من مقام الفيقة وأهميّته كونه معنيًا بالأمور الظاهرية، كما لا الشفاف إلى مكاتته الطبيعة مكانة أسمى بسبب احتلاله مساحات مهيّة من الحياة، قالذي يمنح الدين كماك وبيلغ به منتها ليس كمال الفقة وحده، والكلم وإنما ذلك المركب المتوازن والمنسجم من الإيمان والفِقة والكلم.

تبدأ المنطقة الخاصة بالفقه من المجال المنسكي والشمائري، وهو المجال الذي يمثل القسم الخاص بالدين، ليستطيل فيشكل _ تبعاً لنوعية الأديان وجامعيتها _ دائرة القضايا المتحرّكة والأنشطة اليومية في الحياة، ما يُعرف بالمجال العرفي، يحصر الفقه في موقف الحدّ الأدني له، ومن وتنجية المجال العرفي، يحصر الفقه في موقف الحدّ الأدني له، ومن هذا المنطلق يُقترض بالإسلام أن يكون واجداً لفقه من نوع الحدد الأعلى قادر على التلاؤم مع العرف، وملاحظة عابرة وتقييم كفيّ للأبواب والعناوين الموجودة فعلاً في الفقه السلامي، تدلّ بوضوح على المدى الذي منحه هذا الدين للقضايا العرفية الحياتية وما علمه لاتباعه في هذا المضار، رغم عدم الرضا الذي يحيله الصلمون إزاء الحالة القائمة المضار، ولهذا السبب والدور الذي يؤدّبه الفقه، كانت أهمية دراس مكانه في الابواب بوصفه معلماً مهماً من معالم حركة الدين وتفاعله مع الحياة، وهو ما جعل الفقه يتحقل أحياناً بعض الهجمات الناقدة.

ويمثّل الفقه والأخلاق في الأديان المختلفة مسارّين يمنحان المؤمن مجالاً لصّبغ حياته الدنيويّة بصباغ دينيّ، ليتجلّى إيمانه عن هذا الطريق، وهذا ما أذى إلى منح الفقه دوراً مهمّاً وشاملاً في مجال تثبيت الحضور الاجتماعيّ للدين، وتبعاً لذلك، غذا الفقه على السواء مورداً للاهتمام الشديد، وضحيّة للعتاب والنقد.

والأمر الذي ينسجم مع بحيّنا، هنا، هو دراسة معيار الانسجام والتوافق الفائم بين الفِقه ومجالات الحياة الإنسانيّة العرقيّة (الدنيوية)، هذا التوافق الذي ينادي بحضور فاعل ومؤثّر له.

والسؤال الرئيس هنا هو: كيف يمكن للفقه، بوصفه المُرشِدَ السماويّ للحياة الدنيوية، أن يخلع على الحياة المُوقِة خلعةً دبيّة من دون أن يؤدّي ذلك إلى حدوث اختلال أو اضطراب في الانسجام الداخليّ كيف يمكن التوفيق بين الجوهر النقليّ للشريعات الفقهية وبين الملاكات العقليّة و وكف يقدر الفقه على تحمّل الانتقادات العقلية الفاسية التي لا تغفر ولا ترحم؟ كيف يمكن للمُّات الثابية المستفرّة للشريعة والتي تحتوي قدامةً وتستدعي جفظً وحدّتها الداخلية. . كيف يمكن أن تتناهم مع المتقلبات المصرية المنفيرة، والظروف الاجتماعية الدائمة التحوّل، لتقدّم للمجتمع والبشرية أجويةً غشةً طرية جديدة على الدوام؟

إنّ «العقلانية» و«استعداد التحوّل الداخليّ»، و«مراعاة العرف» و«ملاحظة المصالح».. بعضٌ من تلك الطرق والمُنافذ التي جُهُز بها الفقةُ الإسلاميّ، لكي يواكب «المتطلّبات الطبيعية» و«الظروف المتغيرة» و«الطبيعة العقلانية» للأمور العرقية الدنيوية.

ومن الواضح أنَّ تفصيلاتِ كلَّ واحد من هذه العناوين كانت ـ على الدوام ـ محادَّ للاختلاف ما بين المذاهب والانجاهات الفقهية، إلى حدّ سدّت فيه بعض الفرق بعض هذه الأصول والمداخل بشكل كامل ونهائيّ. وعلى أيّة حال، فوجود مثل هذه الاتجاهات لا يخلخل بتاتاً أساس بحثنا القائم على عناية الشريعة الإسلاميّة واهتمامها بالعقل والعرف والمصلحة، كما لا يُلْزَمُنَا اللخول التفصيليُّ في متاهات هذه الاختلافات وقراءة منطلقاتها العقلية والنقلية، وذلك:

أولاً: إنّ الفِرَق التي لم تولي أهميّة لهذه الموضوعات، مثلت الاقليّة فالبدأ وكانت على الهامش، وإذا ما تسنّى لها أن تكسيح ـ في حقية ما للسار الفقهيّ العام، فإنّها لم تكن قادرة على الاستمرار في ذلك طويلاً، للسار الفقهيّ العام، فإنّها لم تكن قادرة على الاستمرار في ذلك طوافعاً وانقلاب كانت تفقد رونفها ويسرعة، نتيجة تحوّل الأوضاع وانقلاب الشروف، لتنزوي في الهامش، مثبّة بذلك خوارها وضعفها، هذه الفِرَق الني والمنقل والمقلالية لم تحقظً بتلك القواعد الراسخة عن الدنيا والمناهض للعقل والعقلائية لم تحقظً بتلك القواعد الراسخة التي تعتق وجودها في الداخل الإسلاميّ، وهو أمرٌ ذو ولالات مهمّة، ويتعتق وجودها في الداخل الإسلاميّ، وهو أمرٌ ذو ولالات مهمّة، ويتعتق العسلمة من زاوية ظاهرائيّة فينومنولوجيّة.

ورغم ألّنا تُحيل هنا بالدرجة الأولى إلى مصادرٌ المسيعيّة، وأصولية، إلاَّ أثنا نجِد مؤيّدات لما نقول في عقائد أهل السنّة أيضاً، وعلى سبيل المثان، في الرقت الذي يتعاطى فيه الشيعة مع توظيف العقل والإجماع، بوصفهما مصادرٌ لكشف الأحكام الفقهية وصدورها، تعاطياً يبدو عليه التحقّظ والاحتياط، وملاحظة شروط وأوضاع ... يُطلِق أهلُ السنّة المنانّ لهما بشكل أكبرٌ فيتوسّلون بالقياس والاستمان ما يُضح المجال للفقة بشكل أكبرٌ للعاطي مع العقل والمُرف، وهكذا المحال مع المصالح المرسلة () ورأي أهل الحلّ والمقد، وهي مقولات راجت

 ⁽¹⁾ تقع المصلحة المرسّلة في منطقة الغراغ ما بين المصلحة المعتبرة والمصلحة الشافاة،
 ويتمشد بها تلك المصالح التي لا نصَّ ولا تصريح باعتبارها أو إلغانها من جانب الشارع
 سبحانه، ولهذا يتم تحديدها وتعيينها عبر الفقهاء وأهل الحلّ والمقد بهدف =

لأسباب تاريخية في الوسط السُّنيُّ قَبَلَ تغلقُلها عند الشيعة، ما يدلُّ على أنَّ في الوسط الإسلاميّ استعداداً عالياً جَدَّاً للأخذ بالملاحظات العرفيّة ومراعاتها.

لقد خطأ أهل السنة، في اجتهاداتهم الفقهية، خطوات سباقة مهمة كان لها دَور الريادة، رغم توقفها سريماً، ولكي نكتشف ظاهراتياً كُنّه الإقرار بالاجتهاد في الإسلام، لا بدّ لنا من العودة إلى السنوات الأولى التي أعتب وفاة النبيّ (ص)، أي ما قبل حالة التوقف والركود التي أتت في ما بعد، أنا الحضور المناقر للشبعة في المرحلة الإجهادية فهو في ما بعد، أنا الحضور المناقر للشبعة في المرحلة الإجهادية فهو (ص)، الأمر الذي أغنى الشبعة عن الحاجة إلى الفقهاء، ولا يمكن إطلاقاً تفسير هذا التأخر على أساس الشكيك في مبدأ تغير الأحكام تبعاً لموضوعاتها، أو ضوورات الاجتهاد وقفاً لعنصر مواكبة المصووماتها، أو ضوورات الاجتهاد وقفاً لعنصر مواكبة المصومتهم، وحَظيَ منهم بالدعم والتأييد.

1_3: المذهب العقلي:

يمكن للعقل، في الفقه الإسلامي، أن يكتشف القانون، كما بإمكانه تحديده وتقييده بما يتناسب مع الظروف والمتطلبات، أو تعميمه وتوسعته كذلك، وهكذا يمكن أن يشكّل العقل مُعيناً وأداةً للاستنباط من سائر المصادر الفقهيّة كالقرآن والسنة والإجماع (١) (ف).

حفظ المصالح العامة والضرورات الكليّة، أي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل،
 والمال.

⁽¹⁾ المطهّري، قم، ادفتر انتشارات إسلامي، ختم النبوّة، ١، ص٦ ـ 76.

⁽²⁾ لقد ضاعف تسويع الاستحسان والرأي والقباس في عملية استباط الأحكام الشرعية على يد بعض فقهاء الستة، ضاعف من دور العقل بشكل كبير، رغم أنه وضع الاجتهاد الإسلاميّ تحت خطر انقطاع الانصال مع العبادئ الألهيّة للأحكام الدينية، أمّا في الوسط الشيعيّ =

إنّ أخذ الأصوليين وتبتّيهم قانون الملازَمة القاضي بالنّ كلّ ما حكم به العقل، حكم به العقل، شاهد العقل، خام بله العقل، حكم به العقل، شاهد دالً على هذا الارتباط الوثيق والعلاقة العينة التي تربط الشريعة بالعقل، وتضاعف أهمية العلم والمعرفة و تزداد جلاء عندا ندرك أنّ العلم يمثل و خفهاً _ أحد شروط تحقّى التكليف، وشرطٌ لازم لصحّة المعاملة، ومكذا يحظى العقل بمراتب من الأهمية عندما يغدو فقدائه رفعاً لمطلق أنواع المسؤولية والمواخذة بتقض حكم شرعي، بل يغدو الحساب الاخروي مرهوناً يعثول الناس ودرجاتها(١)، ذلك أنّ العقل هو المُحبّة ما يبن الحَلق والخالق(٤).

وتمبّر عملية الفصل ما بين استنباط الحكم؟ (أ) وانشخيص الموضوع، في غالب الحالات، وكذلك إيكال الثاني إلى أهل الفنّ والتخصص والخبرة أو إلى المكلّف نفسه. . تعبّر عن أنموذج آخر من نماذج احترام الإسلام للعقل وجهود الخبراء المتخصصين، علاوةً على ذلك إقرار الإسلام بالمصالح والمفاسد لعلّها في النفس الأمرية بوصفها مبادئ أولية قبلية ذات سلطة ونفوذ على الواجبات والمحرّمات الفقهيّة، يشكّل هو الآخر مانعاً يحول دون معارسة عملية تقديس زائف أو اعتماد

فقة _ مدا الأحبارين _ فقهاء ترون المقل والإجماع ذا كرر تابع للقرآن والسقة ، ومن ثم يؤيّان دوراً أدايًا فحسب ، ورضم ذلك كله ، يجب الانجاء إلى أن حضور المقل في معلة الإجهاد الإسلامي كان وما يزال انفاذ أوضيقيًا حتى صد أمثال الأشاهرة، أكثر القرق الإسلامية الكلامية والشهة نقداً للعلل رخلة من دورة وصلاحيات.

أ) يُحاسب الناس على قدر ما آتاهم من المقول في دار الدنيا، الإمام الصادق (ع)،
 دالحياة، ج1، ص38.

حجة الله على العباد النبيّ، والحجة في ما بين العباد وبين الله العقل، الإمام الصادق 7،
 أصول الكافيء، ج1، ص29.

⁽³⁾ المقصود من الحكم هنا القتوى، لا العكم الوضعي الحكوميّ والذي لا تفكيك فيه ضرورة بين الحكم والموضوع، إنّما الأحكام فيه عين إنشاء الموضوع، فهي تدور وتؤول إلى مرجع محدّد وتقطة مشخصة.

معوج على الظراهر والشكلانيات الشائعة في الشرائع الدينية، فلم تأت الشريعة في الإسلام لمجرد التلقين القائم على مبدأ الطاعة المحضة، أو والمتسلام المفرط للمومنين أمام الأوامر الإلهية، ما يتكفّله الإيمان والموفان الدينين اللذين يقويان روح التبدّ عند العباد ليتجلّى عن هذا الطريق في الفقه والأخارق، كما أنّا الروح التعبدة المنسابة في الأعمال الطريق في الفقه والأخارق، كما أنّا الروح التعبدة المنسابة في الأعمال وغير مفهوم، الأمر المرفوض عند الله سبحانه أنّا، ولذلك لم يُشد الفقم الإسلامي على أساسا الإطاعة المحضّة، بل على الأقل فإنّ قسماً مهما المناسأ على المصالح والمفاسد الفردية والاجتماعية، فما يتما القرآن الكريم من أحكامه في بعض المواضع.. إنّما هو أولاً: لما يُولية المناس المهالاني لمخاطبه، وثانياً: يُرشد عبر ذاك إلى أنّ قيمة الشعائر والمتناسك الدينة ليست أمراً في نفسه، وإنّما يكمن في آثار تلك الشعائر ودورها في تحقيق المبادئ الاكثر أساسية للدين (2).

2 ــ 3: التغيّر والتحوّل:

إنَّ الاعتراف بمبدأ الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ يبني في الواقع على اعتقاد بأصل مهمّ ورئيسيّ يتّهم المتدّيّنون عادة بإنكاره، ويصنّف بوصفه سبباً من الأسباب الرئيسية لإعراض الإنسان الحديث عن التعاليم والأفكار الدينية المتشدّدة، وعرقيّة الفرد والمجتمع الحديث.

هذا الأصل المهمّ هو شمولية مبدأ التغيّر في تمام أجزاء العالم المادّي ودوامه، حيث يقال: إنّ المؤمنين _ نوعاً _ يَرفضون هذا المبدأ

⁽¹⁾ المتعبد على غير فقه كحمار الطاحونة يدور ولا يبرح، الإمام علي 7، الحياة، ج1، ص58.

 ^{(2) ﴿} وَالْهِـ الْمَكْلُونَ الْمَكْلُونَ مَنْفُ مَنْ الْمَنْحَكُمُ وَالْمُكُونُ وَالْفِكُ أَنْهُ الله وَ الْمَكْلُونَ وَالله وَ الله وَا الله وَ الله وَالله وَ الله وَ الله وَ الله وَ الله وَالله وَ الله وَالله وَ الله وَ الله وَالله وَ الله وَالله وَالله وَالله وَالله وَالله وَا الله وَالله وَ

ويصادمونه، لقد كان الاجتهاد في الإسلام خطوة تمهيدية واعية لكشف القواعد الكاتب والمبادئ الدينية الثابتة، ومن ثمّ تطبيقها على الحالات الجزية المنتفرة تبعاً لطلووف الزمكانية بصورة يدو فيها إطلاق الحكم ونسيت توامًا ملحوظاً على الحراه، وفي الحقيقة فإنّ الحفاظ على طراوة الدين وجدّته وحيويته وتقديم ضمانات لبقاء الشريعة واستمراريتها أمران مرهونان لمدنى ترحيهها (الدين – الشريعة) بالظاهرة الاجهادية، ومن الواضح أنّ الفقهاء بقدّر ما لاقت جهودُهم الحثيثة نجاحاً وتوفيقاً على هذا الصحيد بقدر ما كانوا في مأمن من أمواج الففلة عن الخطر المحتمل.

إنّ إفساح المجال لظهور المسائل المستحدثة الفقهية وإثباتها، وبذل العناية اللازمة والكافية بها، والأممّ من ذلك كلّه الاعتقاد بتدخّل عنصري الزمان والمكان في الاجتهاد بما يعني تغيّر الأحكام تبعاً لتغيّر الموضوع⁽¹⁾، ذلك كلّه يدلّ على سمة التحوّل والصيرورة في التشريع الإسلاميّ، رغم أنّه من الممكن أن لا يتمَّ أحياناً ـ ولدى بعض الفرّق والفئات ـ التوظيف المطلوب والمناسب لهذه الأمور.

3 ــ 3: مراعاة العُرف:

يعني المُرف تلك السِّيرَ غير الرسمية الجارية في أوساط الناس، وقد تمّ الاعتراف به إسلامياً بهذا المعنى، بل إنّه أخذ حيّراً مهمّاً في الفقه أيضاً، والمنطلق الدينيّ لشرعية المُرف في المجتمعات المختلفة، إنّما هو سيرة الرسول الأكرم (ص) في تأييد العادات المقبولة لدى شعب الجزيرة العربية، وإمضائها في المرحلة التي كان الإسلام فيها في طورَ التكوّن والانتشار.

إذّ المسائل المستحدثة _أعمّ من ذات الموضوع الجديد، أو عينه مع تغييرات زمكانية _ تطرح مسائل فقهيّة جديدة، فتوسّس لعناوين فقهية جديدة، كما توجب صدور أحكام اجتهاديّة جديدة.

ويرشِد هذا الأمر إلى :

أوّلاً: دراية الإسلام بأهميَّة العُرف ودُوره في حِفظ الترابط والانسجام الاجتماعيّين.

ثانياً: اعتقاده بعدم وجود قالب واحد للبشر جميعاً وللمجتمعات كذلك.

ثالثاً: أنّه يتمتّع بقراءة واقعيّة في سياق سعبه للانتشار الجغرافيّ والديمومة الزمنية التاريخية.

ويدل على مكانة المُرف في الفقه الإسلاميّ ذاك الاعتقاد بما يسمَّى المنطقة الفراغ وي بعض المنطقة الفراغ وي بعض المنطقة الفراغ في بعض الأحكام الشرعية، ويشهد لذلك قيام بعض الأحكام الشرعية، ويشهد لذلك قيام بعض الأحكام على ما يسمّى "بناه العُقلاء"، وشرطُ قسم ملحوظ من الأحكام الفقهيّة بدالعرف الاجتماعيّ، أو إحالة تحديد بعض الموضوعات إلى العرف نفسه.

4_3: رعاية المصلحة:

تمثل قواعد «التزاحم» و«العسر والحرّج» و«الاضطرارا»، و«الأهمّ والمهمّ» و«لا ضرر ولا ضرارا»، والكثير من الأصول الفقهة الأخرى التي تراعى في مقام تحديد الأحكام الثانوية.. تمثل شاهداً صارخاً على المي در المصالح، وضماناً أكيداً على مراعاتها وترجيح أعلاها على أدناها في سياق إصدار المجتهد لقرواه، وتدخل هذه القواعد حتى في دائرة استنباط الأحكام الأولية والتكاليف الفروية أيضاً، بغية المحيارة دون تحميل تكليف لا يطاق أو صلب مصلحة من ناحية مروجي الشريعة ودعاتها، تماماً كما صرّح بذلك الشارع نفسه في القرآن الكريم(ا).

 ^{(1) ﴿} كَا يُكُولُ اللّٰهُ تَنسُّ إِلّٰهُ وُسَمَهَا ﴾ [البغرة: 286]، ﴿ وَمَا جَمَلَ عَلِكُمْ فِي اللَّهِينِ مِنْ حَرَجٌ ﴾ [البغرة: 78].
 (الأعام: 78]، ﴿ وَمُقَدُ نَشَلُ لَكُمْ مَا حَرَمٌ عَلِيَّكُمْ إِلّا مَا الشَّلْمِينُهُ إِلَيْهِ ﴿ [الأعام: 119].

وقد شكّلت هذه السلسلة المترابطة من المصالح والمفاسد الجارية في الأمور عاملاً من العوامل المهيَّة التي أدّت إلى امتياز الفقه الفرديّ عن الفقه الاجتماعيّ، وكلاهما عن الفقه الحكوميّ، ليشكّل ذلك مستويات متداخلة من الأحكام تقع على تماسٌ وارتباط مع بعضها بعضاً.

إلاّ أنّه في الوقت عينه، يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ مراعاة الإسلام للمصلحة لم يكن أمراً مرسّلاً غير خاضع لأيِّ قانون أو قاعدة؛ منا أمازه عن الاعتباء المنفي الشرف (Utilitariansm) بها إنّ النزمة التي سرّت في أوساط أهل السنّة أنفسهم، انظلاقاً من توظيف آليّات المصلحة المسلمة المحمدة على المنفعي تنتيجة قيامها الشنة مصيراً كهذا أيضاً، أما في الفقه الشيعي فلم تكن المصلحة أساساً تقوم عليه عملية استنباط الأحكام الشرعية، وإنّما أساليب ومنافذ وطرق، منتحت له، وذلك لكي يستفيد من توظيفها في الحالات المضرورية منتحت بدئة وظفة المسلمية ونقاً لمسروعية على الحالات المضرورية والحساسة بنيّة حظظ الاجتماع الإسلامي ونظايه وفقاً لشروط خاصة، وأنما أسليت وظفة عن من توظيفها في تطالات المضرورية وهذه المقدّمات الاحتياطية هي التي تحول دون السقوط في مَزالق النزعة تمنح هذا الدين عناصر الوقاية دون نفوذ مثل هذا الدغيل إليه، أي خطر علمة بها المعلي الملية.

4 _ طلب العلم:

تسارعت وتاثر علمّنة المجتمع المسيحيّ مع وقوع الثورة العلمية في الفر الميلاديّ السابع عشر، وقد ساعد إبطال جملة من المذعبات العلمية للكتاب المفتدّس، وردود الأفعال غير المنطقية التي صدرت عن الكتيبة ضدّ العلم، والعلماء، والإحساس الكاذب بعدم الحاجة إلى الدين الذي عزّزه المنزع العلميّ الجديد في أوساط الناس.. ذلك كلّه ساعد

مساعدةً بالغة في تعميق هذا التيّار الجارف الذي اجتاح أوروبا برمّتها ونشره على صعيد واسع.

لكنّ السؤال الذي يطرّح نفسه ملحّاً هو: هل أنّ حبّ العلم والحتّ على طلبه في الديانة الإسلاميّة يُمكن أن يفسح في المجال لظهور أفعال وأوضاع في أوساط المسلمين شبة ما حصل في المجتمع المسيحيّ؟

لقد اهتمّ القرآن الكريم _ أكثر من أيّ كتاب مقدّس آخر _ بعوضوع المعرفة وكنّب العلم، فقد أسهّب في العديد من آياته في الحديث عن مسألة إمكان المعرفة (1)، ومصادرها(2)، وأدواتها(3)، وموضوعاتها أيضاً.

ولكي ندركَ بوعي تامّ تلك الأهميَّة التي منحها القرآن الكريم للمعرفة بشكل عامّ⁽⁴⁾، لا بدّ لنا من عطف أنظارنا ناحية مفردات جرى

 ^{(1) ﴿} وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلِّهَا ﴾ [البقرة: 31]، ﴿ مَلْدُ ٱلإِنسَنَ مَا لَا يَبْتُمَ ﴾ [العلق: 5].

 ⁽²⁾ الطبيعة: ﴿فَلْهَ الشَّرُوا مَانَ فِي السَّمَوْتِ وَالْأَرْفِيلُ ﴿ الونس: 101 الْبقرة: 641].
 التاريخ: ﴿فَلْمَدْ عَلْتُ مِن مَلِّكُمْ سُمَنَّ فَسِيرُا فِي الْأَرْضِ فَالْقُلْرُوا كَيْنَكُ كَانَ عَيْنَةٌ ٱلْتُكَلِّمِينَ ﴾
 [آل عمران: 137]، وانظر أيضاً: وصية الإمام على 7 لابته الإمام العجس المجتبى في

انهج البلاغة. العقل: ﴿نَمَانُواْ بِهِمَنَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَدِيدِينَ ﴾ [النمل: 64]، ﴿قُلُ هَلَ عِندَكُم يَنْ عِلْر تُتُغْرِعُونُهُ آيَّ [الأنمام: 148].

القلب: ﴿ لَهُمْ قُلُوثٌ لَا يَتَقَهُونَ بِيا﴾ [الاعراف: 179]، ﴿ لَمُمْ قُلُوثٌ يَمْقِلُونَ بِياً ﴾ [الحج:

 [﴿]وَاتُهُ أَفَرَكُمْ مِنْ الْمُؤْرِنُ أَتَهَدِكُمْ لَا تَمْلَثُوكَ شَيْنًا وَيَشَلُ لَكُمُ الشّغَعَ وَالْأَنْهِدَرُ وَالْأَفِيدَةُ لَنَاكُمْ مَنْكُورِي﴾ [النحل: 78].

⁽b) يصر بعضهم على أن كل هذه التأكيدات الإسلامية على كسب العلم والمعرفة، والني لا تسجم مع معاردة العلم التي سيطرت على الناساليم والأداء الصحيحيّ، يستر على أن تصريحات الفرزات والمستقد على معدودة بالعلم الديني، والحال أن هناك أحاديث تنفي مل هذا الاستتاخ من : اطليق العلم ولر بالعمين العروبة عن الرسول الأكبرم (من) كما في هيزان الحكمة من من من من المنحة من الدينة من المنحة من الدينية المحكمة أن كانت كما في المنحة الملاحقة المحكمة المناسكية ولو من المنحة البلاغة، الحكمة ولو من أو من «

تداولها في النص القرآني من قبيل: التدبّر، النفكّر، النعقل، البرهان، العلم، البصيرة، العبرة، أصحاب العلم، أولو الألباب، أولو الأبصار، سيروا في الأرض فانظروا و... والحال أن أتي راحد بن هذه المفاهيم التي سللية أو التي سلك التي التي المات إلى المات إلى التعالى معه في النص القرآني بسلية أو فقم وقد كان العتاب أسوأ العتاب نصيب أولئك الذين لم يالوا بهذه الأمور ولا يبالون أن فالقرآن لا مداراة فيه إطلاقاً ولا مجاهاً عنده إنه معرقات الفكر والتأمّل الحرّ مثل التعصب (2)، والتقليد (3)، وتباع الطنز (4)، والنص (5)، وترجع المصالح التي نزيل العقل والمخانق (6)،

أهل الفنان؛ كما في «فهج البادغة»، الحكمة رقم: 80 أو اكلمة الحكمة ضالة العؤمن فحيث وجنّدها فهو أحقّ بها» كما عن رسول الله (ص)، في ما رواه «البحار»، ج2، صر99.

لقد كانت حركة الترجمة العملاقة التي شهدها الزمن الإسلاميّ منذ القرن الهجريّ الثاني نتاجاً من نتائج هذا الحضّ والترضيب الدينيّ في الإسلام، وهي ترجمة حفظت ونقلت للعالم حصيلة النتاج المعرفيّ والحضاريّ للأمم التي سبقت الإسلام وظهوره.

 ^{(1) ﴿}إِنَّ لَشِرَ النَّوْلَةِ عِندُ اللهِ اللَّهِ اللَّهِ اللَّهِ عَلَى اللهِ اللهِ عَلى اللهِ عَلى اللهِ عَلَى اللهِ عَلَى

[﴿] وَالْمَيْنَ يَسْتَمِينَ الْفَقَلُ يَسْتَمِينَ الْمَسْتَخُ أَوْلَيْقِكَ اللَّهِنَ عَدَمُمُ اللَّهُ وَالْكِيفَ مُمْ اللَّهِ الله ميران: (1813، فقل كافل عالمية) للله ميران: (1814، فقل كافل الحكومة) أنه قال: حفظ السخق من أهل الباطل ولا تاخذو الباطل من أهل السخل. وكوروا تأخذ الماحكمة، بمناه المحكمة من أهل السخل، وكوروا تأخذ الكلام، وبيدار الأطراق، عن مس96، وميران المحكمة على 1828، وقد تعظر إلى من قال وانظر إلى من قال، فعملية العلم وغرر المحكمة تعرف المرحال وعلى المرحال المحكمة تعرف المحكمة تعرفق المحكمة تعرف المحكمة تع

 ^{(3) ﴿} يُحَاثِنُا الَّذِينَ مَا مُعُوا لَا تَنْفَيدُوا مَا إِنَا تَكُمْ وَلِخُونَكُمْ أَوْلِياتَهُ [التربة: 23].

⁽هُ) ﴿ وَإِن تُطِعُ آَصُحُنَ مَن فِي ٱلأَمْنِينَ يُمِينُلُوكَ عَن سُبِيلِ اللَّهِ إِن يَقْبِمُونَ إِلَّا اللَّذَ وَإِن هُمْم إِلَّا يَتُوسُونَ﴾ [الأمام: 16].

 [﴿] كُلُنَا بَنَاهُمْ مَرْسُولًا بِمَا لا تَقْدَى أَنْشُمُهُم [المائدة: 70]، ﴿ أَنْوَبَتُ مَنِ أَغَذَ إِنَهُمْ هَوْنَهُ وَأَشْدُ أَنَهُمْ مَوْنَهُ وَاللَّحِالَةِ : 23].
 وَأَشَلُهُ أَنَّهُ عَلَى يَلْمِ رَغَتُمْ عَلَى مَتِهِدِ رَقَلْهِهِ رَعَمَلُ عَلَى بَعَرِهِ. مِتَنَوْئَةُ [اللجائية: 23].

 ⁽⁶⁾ عن علي (ع): (أكثر مُصارع العقول تحت بُروق المطامع، (نهج البلاغة، الحكمة رقم: 219.

وتضييع حقوق الآخرين، وكذلك حارب القرآن وبشدة تقليد السلف والتراث، وعبادة الأشخاص وصنميتهم (أ)، وعبادة الأهل والآباه والعشيرة (⁽²⁾)، في ما ساند _ وبقرة وبأحسن الطرق _ تمام السُّل الني تُفضي إلى نمو المعرفة ونضوجها كاتباع البرهان (⁽³⁾)، وطلب الحقيقة (⁽⁴⁾)، والحوار والمناظرة، مانحاً الميدان لتعاطِي المعارف والأفكار بروح إيجابية فاعلة (⁽³⁾).

إنَّ حتَّ الإسلام على التعليم والتعلّم حتًّ عامٌّ مصاحب لإنذاره وتشدّده، فقد وردَت الكثير من الأقوال في هذا المضمون، ومنها: إنَّ صرف العمر خسرانٌ إلاَّ إذا كان من عالم أو متعلّم⁽⁶⁾، فلا حدّ ولا حدود لطلب العلم في الإسلام أبداً، إلاَّ بشرطين هما:

- 1 _ أن يعلَم طالب العلم وراغبه أنّ العلم وسيلةٌ لا هدفٌ.
- أن يَعِيَ أنّ العِلم لا بدّ له في النهاية من أن يكون نافعاً للناس لا مضرّاً بحالهم وأحوالهم، أو مضّراً بالطبيعة⁽⁷⁾.
 - (1) ﴿رَثِنا إِنَّا أَطْعَنا سَادَتَنا وَكُبْرَاتِهَا فَأَصْلُونَا ٱلنَّبِيلاً﴾ [الأحزاب: 67].
- (2) ﴿ قَالُواْ حَسْنُنَا مَا وَجَدْهَا عَلِيمِ عَائِدَةً أَوْلُو كَانَ عَائِقُهُمْ لَا يَسْلَمُونَ شَيْحًا وَلَا يَبْتَدُونَ﴾ [المائدة:
- (3) ﴿وَمَن يَنْغُ مَعَ أَنْمَ إِلْنَكَا مَنْزَ لَا يُرْهَنَ لَهُ﴾ [المومنون: 117]، ﴿فَلْ مَعَاشًا بِهُوَمَنَكُمْ إِن كُشْتُر صَدِيقِينَ﴾ [النمل: 54]، وعن عليّ (ع) أنّه قال: ﴿إِنَّ الطَيْسُ لا تقوم به حجيج الله ولا نظهر براهين الله واجع: ﴿البحارة؛ جهاد، ص232.
- (4) عن الرسول (ص): فلي القلب تور لا يضيء إلا أمن اثباع الحرّة، بيحار الأنوار، ج2، ص25، وعن الإمام الحسين (ع)، • لا يكمل العقل إلا باثباع الحرّة، • البحار، ج78، ص127.
- (5) ﴿ آَتُمُ إِلَىٰ مَبِيلِ رَبِّكَ ۚ إِلَىٰكُمْةِ وَالنَّرْوَعَلَةِ الْمُسَتَّةِ تَرْصَدِلْمُ وَإِلَىٰ مِن أَشَسَنَهُ [النحل: 115].
 ﴿ زَلّا تَجْدِلُواْ أَمْلُ الْكِتَبِ إِلَّا بِإِلَىٰ مِن أَمْسَنَهُ [العنبكوت: 26].
- عن الإمام الصادق (ع) «ألناس اثنان: «عاليم ومتعلّم، وسائر الناس همج، والهمج في النار، راجع: «الحياة، ، ج 1، ص42.
- (7) عن الإمام عليّ (ع): وواعلم أنه لا خير في علم لا ينفع ولا يُنتفع بعلم لا يحقّ تعلّمه،
 انهج البلاغة، الوصيّة رقم 31.

- إنَّ الهدف من وراء طلب العلم في الإسلام هو:
- أهم عظمة الخالق⁽¹⁾، ووجوده⁽²⁾، وتقوية الروح العبادية عند الإنسان نفسه⁽³⁾.
 - الاستفادة من هِبات الخَلْق⁽⁴⁾.

وقد رأى رسول الله (ص) هذين الهدفين في عرضهما معاً، وأنّ كليهما أمرٌ عمليّ⁽⁵⁾، ذلك أنّ سبيل الوصول إلى الحياة، بمعناها العامّ والشامل، إنّما هو كسب العلم ونيل الوعي وبلوغ المعرفة⁽⁶⁾، كما أنّ هلاك الناس ـ مادياً ومعنوياً ـ مستبطّن في ترك هذين الأمرين⁽⁷⁾.

 [﴿] وَتَعْشَرُونَ فِي عَلَى السَّمَوْنِ وَالْأَرْضِ رَثَا مَا عَلَقْتَ هَذَا بَعِلَاكُ [آل عمران: 191].
 مَنْنِهِ، عَلَىٰ السَّمَوْنِ وَالْأَرْضِ وَالْخَيْفُ الْمِينَكُمْ وَالْوَيْكُمْ إِنَّ فِي وَلِكُ لَائِنِ لِلْمَنْهِينَاكُ
 [الروم: 22].

 ^{(2) ﴿} مَنْ أَرْبِعَوْ مَا يُنْظَى إِن الْأَعْلَقِ رَق النَّسِيمَ حَتَى يَتَنِيَّ لَهُمْ أَنَّهُ الْمَثْلُ ﴾ [نصلت: 53].
 (3) عن الإمام علق (ج) «لا عبادة كالفكر في صنعة الله عز وجل، «الحياة»، جا، ص51.

[﴿] وَهُمْ َ أَلَيْنَ عَنْكُ كُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَبِينَا﴾ (البقرة: 22)، والغرض الثالث الذي ذكره بعض المفكرين للعلم، هو الاستجابة لحبّ البحث والاستطلاع، وهذا الغرض يُؤول بعض المؤلف الأصلين، وهلى أيّة حالية مطالبة وحبب تناتبه ومعلمائة إلى الغرضيات الأولين الأصلين، وعلى أيّة حال ، فالبلم في الإسلام معمدو في حدّ نفته، وفيضلة في حدّ ذاته، حدّ الإسلام على على على المنتجد الكثيرة (الليقرة: 260)، أما أول عالمي على المنتجد الكثيرة (الليقرة: 260)، أو ما يقوله على (ع) من أنّ العلم أساس الفضائل والحسنات هفور الحكم، 20 يمكن أن يكون ناظراً

[[]آن الجوانب المشارة أعلاء. (ع) عن رسول الله (ص) آن ثال: قال: قان أراد الذيا فعليه بالعلم، ومن أراد الأخرة فعليه بالطبام، ومن أرادهما فعليه بالعلم، ومكذا لا يرى على (ح) أي تعارض ما بين «المعاد» والمعالش أو الاستفادة من اللغائد والطبات التنوية المشروعة، با يرى أن ألسمي خلف هذه الأركان العلاقة هو بقت شرط المقل، يقول (حر): البس للماقل أن يكون شاخصاً إلا في ثلات: مرمة لمعائن، أو خطوة في معاد، أو للله في غير محرم اتهج البلاغة، الحكمة، وقر 900.

 ⁽⁶⁾ عن الإمام علي (ع): «اكتسبوا العلم يكسبكم الحياة»، راجع: «هداية العلم وغرر الحكم»، 2486.

 ⁷⁾ عن رسول الله (ص): «هلاك أمّني في ترك العلم»، انظر: اإرشاد القلوب»، ج١، ص183.

إذّ ما شهدته الحياة الإسلاميّة، في حقيات من الزمن الإسلاميّ من أول لشمس العلم وخسوف لقمر المعرفة، إنّما كان ناشئاً _ قبل كلّ شيء _ عن التعقيدات السياسية والأوضاع الاجتماعية للمسلمين أنقسهم، لا سيّما من ناحية انعدام الأمن وتبدّد الاستقرار، ما يلزم بالفرورة لتربية العلماء ونشر العلم والتعليم، إنّ المسلقة الزمنية القصيرة الفاصلة ما بين عصر التكوّن العلميّ الإسلاميّ وبين عصر الرسالة تشهد على التناغم على التناغم الذي كان قائماً بين الجلم والذين، وذلك قبلٌ مرحلة المواجهة مع بعض المعرقات والتلوّات والانحرافات التي أخذت المسلمين في طرق شطط وأبعدتهم عن سواء السيل.

إنَّ دراسة نجوم العلم والمعرفة في العصر الذهبيّ الإسلاميّ تدلُّ على مدى الاهتمام الذي أوَّلاه المسلمون للعلوم العقليّة، والطبيعيّة، والعلوم الدقيقة في ذلك العصر، ما بلغ أضعاف ما صرَفو، على العلوم الدينة نفسها.

إضافة إلى ذلك، كان نشر مثل هذا النوع من العلوم والبحث والتنقيب فيها على يد علماء الدين أنفسهم، شاهداً صارخاً على انعدام أيّ نوع من التعارض أو التزاحم في عقول هذه الطبقة من العلماء ما بين العلوم الدينية الخاصة والعلوم غير الدينية المصطلّحة، وأنّهم كانوا يعدّون عملهم هذا مقبولاً ومرضياً عند الله تعالى، فهو سبحانه يحبّ العلماء(1).

إنّ شخصيات بارزة في التراث الإسلاميّ، من أمثال جابر بن حيّان (عالم الكيمياء)، والخَوارزميِّ (عالم الرياضيّات)، والمُسمُوديِّ (عالم الجغرافيا)، وابيرونيّ (عالم الأنتروبولوجيا)، وابن سينا (الفيلسوف والطبيب)، وعُمَرَ الخيّام (الشاعِ وعالم الرياضيات)، والخواجَه نصير اللهن الطوسيّ وابني رُشْد الفيلسوفين البارزين، وغيرهم من علماه الدين الطوسيّ وابني رُشْد الفيلسوفين البارزين، وغيرهم من علماه الدين

⁽¹⁾ عن رسول الله (ص): ﴿ لَا إِنَّ الله يحبُّ بُعَاة العلمِ ، راجع: ﴿ الحياةِ ، ج 1 ، ص 277.

الكبار في عصرهم. . يؤيّد ما زعمناه من هذا التلاؤم والتفاهم القائمَين بين العلوم الدينية والدنيوية .

لقد كان الكِندئي، والسجستاني، وابنُ رُشد والفارابي، وابنُ سينا وزعماءً إخوان الصفا بن أشهَر فلاسفة المسلمين على الإطلاق، فقدُ جمعوا ما بين اتجاهاتهم ومشاريعهم المختلفة وبين نفي التضاد المدّعى بين الدين والفلسفة 10.

إِنَّ القراءة الإيجابيّة المتفائلة التي حملُها هؤلاء إزاء العلوم العقليّة، لم تكن مستقلةً والسلوك والمعتقدات الدينيّة والسلوك والمعتقدات الدينيّة والسلوك والفلسفات الذي كانوا يسيرون عليه، ولذلك نجحوا أي غلّا لعلوم والفلسفات الواردة من الحضارات المختلفة إلى الداخل الإسلاميّ بطلاء إسلاميّ يحول لوناً إسلاميّة وصيغةً إسلاميّة، بحيث غذا هذا المتّبع الجديد متمايزاً عن غيره بكلّ سهولة حتى لوكان الأخر شبيهاً به جدًا⁽¹⁰⁾.

⁽¹⁾ زرين كوب، عبد الحسين، در قلمرو وججان، طهران، علمي، 1990، ص306 ــ308.

 ⁽²⁾ نشكر تحرير فصليّة: «المنهاج» على الموافقة لإعادة نشر هذه الدّراسة ضمن هذه المجموعة.

مسألة العقلانية

د. محمد جواد لاريجاني^(•)

يتكرَّر استخدامُ مفهوم (المقلانيَّة) في مباحث المشروعيَّة والكفاءة، فتُستخدم، تعابيرُ مثلُّ (حكومة العقل)، (العمل العقلانيَّ)، «التفسير العقلانيَّ» وما شابةً . . . وذلك في الوقت الذي لم تتُضح فيه دلالة هذا العفهوم بشكل كافٍ؛ الأمر الذي يقتضي البحث بالتُقصيل في دلالة في جميع المجالات التي يُستخدم فيها، علاوةً على إيضاح الاختلاف الموجود حولَه بين مختلف تصوُّرات الباحثين. وهذا ما سوف نقوم به في ما يأتي.

العقلانيَّة والعمل:

أَوْلاً: من أجل الدُّقَة في البحث، يمكننا البده من مجال استخدام صفة العقلائيَّة، فنقسمُها إلى قسمين: في القسم الأوَّل تتناول الأبحاث الفكريَّة التي قامت لاكتشاف الظُّواهر الموضوعيَّة. فعندما نقول: هذا الكلام عقلائيِّ، نقصدُ به قصحَّة الحكم الذي ندَّعيه. وعلى هذا يكون معنى العقلائيَّة، في القضايا الخبريّة، هو الصحَّة، وتتمثَّل درجات

^(*) باحث من إيران، ترجمة: أ. علاء رضائي.

العقلائية في مَدى القُرب من الواقع، فالدُّحكم (أ) يكون أكثر عقلائية من العكم (ب) وقد استخدمنا المُحكم (ب) عندما يكون (أ) أقرب للواقع من (ب). وقد استخدمنا مفهوم القرب من الواقع، وWrissimilidal)، هنا، بلغة أكثر، فيناك أساليُ منطقيَّة كثيرة لا محلَّ لذكرها هنا. وفي القسم الثَّاني، هناك الاتّصاف بالعقلائيَّة، أي «العمل العقلائية» المخالفة (Ataion)، وهو في الحقيقة محرّر بحيّنا.. وفي هذا العمل، ليس باستطاعتنا، للتعبير عنه يسهولة، الاستشادة من مفهوم «الصحّة» الله استخدمناه في ما يتملَّق بالمعطّوات (القضايا الخبرية).

والواقع أنَّ مفهوم صحَّة العمل لا بدَّ من أن يكون محمولاً على مفهوم عقلائية! وهذا عكس ما عليه الأمر في القسم الأوَّل؛ حيث إنَّ مفهوم اصدق الخبر؛ له معناه بشكل مستقل، وبمساعدته نقوم بتعريف عقلائة قضيَّة ما.

ثانياً: ما هو العمل العقلائيُّ؟ هذا السؤال لا يجد جوابه من دون وجود نظريَّة لطبيعة العمل. ومن هذه الناحية، فالمسألة شبيعة بتعريف المحطي، المعطي، * حيث لا يمكنُ ذلك من دون وجود نظريَّة للِيُنة المعطي، (Semantic). ويُنبية «المعني» (Gemantic) تقوم على أساس المعطيات، ومن هنا يُمرَّف «المعني» وفي بيان مفهم عقلائِقة العمل، المعطيات، علينا الحيناز طريق مشابهة: في البداية نين نبيّة العمل، ونبني العقلائِة من الأسفل بمساحدة نظريّة البنّة تلك. والحقيقة هذه هي إحدى المخدامات نظرية العمل الإداري العامة الأخرى التي تمكّنا من تعريف «العمل العملادات نظرية العمل العقلائيّ».

ضابطة عقلانيَّة العمل:

لنفرضُ قيامَ العامل X بالعمل A في الوضع S، وحسب النظريَّة الدَّاتِيَّة للعمل الإراديِّ، فإنَّ جوهر هذا العمل يكمُن في ثلاثة أركانٍ مهمَّة هي: الوضع المفهوم (sp) والوضع المنشود (sp) وبرنامج العمل (P). والعقلائيَّة ترتبط بهذه الأركان الثَّلاثة (الجوهر). ولكنَّ كيف؟ هنا لا بدَّ من الحديث عن كل جزء بشكل مستقلّ:

1 - العقلانية وفهم الوضع الحقيقي (qs): العقلانية، هنا، وبالمفهوم المطروح في الأبحاث التوصيفية، تعني أنَّه كلما كانت صورة (qs) قريبة من الوضع الحقيقي (qs) كان هذا الركن أكثر عقلانية، بعبارة أخرى، الواقعية هي الملاك الأساس للعقلائية في هذا الرُّكن، ويصدق ذلك على العمل كله أيضاً! رغم أنَّنا نتحدَّث هنا عن ركن الوضع المفهوم.

2 ـ العقلاتية والوضع المنشود (80): الحقية هي أنَّ هذا القسم هو أهم مَوارد البحث في عقلائيَّة العمل وأصمَبُها، في البداية ننظر إلى الوضع المنشود، إذ نستطيع تقسيمَه إلى قسمين: القسم الأول، الوضع الوسيطيّ، أي أنَّ الفردَ يسعى إلى تحقيق وضع معيَّن ليهيَّئ الأرضيَّة إلى تحقيق وضع مَتَّخر. والقسم الثاني، الوضع النهائي (الغائيّ) الذي يكون مورد إدادة العامل بشكل مستقل ولا يبنغي من وراته وصفاً آخر.

على سبيل المثال، يبذل أحد النَّجًار غايةً جهده لتَقل بضاعة من الهند إلى الفققاز وبيوها. الوضع المنشود، في عمله، هو تُقلُ البضاعة إلى الفققاز وعرضُها على المستهلكين. لكنَّ هذا الوضع ليس غاية ما يريده وينشده، لأنَّ هدفه هو الحصول على مال كثير و أحياناً يكون الهلف الأخير، أيضاً، ليس الهدف النهائيَّ في نظره، فإذا كان الناجر رجلاً فاسقاً، فإنَّ هدف، مثلاً، من ذلك المال كلَّه، هو الحصول على نساء حسناوات، أمَّا إذا كان النَّاجر مؤمناً، فقد يكون هدفه من الحصول على على المال هو إنفاته في سبيل الله والقرب من ذات الله، ويهذا الشكل يكون الهدف النهائيُّ (المنافيُ هو القرب من الله عوْ وجل، الله يرى ذلك متهيل الصحادة الحقيقية!

وهُنا لا نستطيع أن نبيّن عقلانيَّة الوضع الوسيطيّ من خلال خصوصيَّتين:

الأولى: لا بدّ من أن يرشدنا إلى الهدف. وهذا يعني أنه يهيِّع الأرضيَّة اللازمة لوضع آخَر. واالتمهيد، يعني: فيما لو حصل الوضع المنشود، يُمكن الوصول إلى وضع آخرَ بوساطة عمل مناسب.

الثانية: «المشروعية»؛ حيث يمكن أن تكون على حالات متعددة: أشهرها الحالة «القانوئيّة». فلو أراد شخص ما، مثلاً، أن يناجر بالمعفدات لكي يحصل على مال كثير (الوضع العباح)، فمن الطبيعي أن تكون جميع أعماله في نقل هذه المواد غير تانويّة، والمسألة الفانويّة تنيئم الطروف الحقيقيّة التي يعمل فيها، لأنّ القوانين تختلف من مجتمع إلى آخَرَ. بينما المشروعيّة يمكن أن تكون على أساس الدِّين أو أيٌ شيء آخَرَ غير القانون.

على سبيل المثال، فقد يكون الزُّنا والقمار مُبَّاحِين على أساس قانون في مجتمع ما، لكنَّهما في الإسلام، مثلًا، محرّمان. لذلك، إذا كان العامل مسلماً، فلا بدَّ من تقييم عقلائيّة عمله على أساس الشَّريعة الإسلامية، لا على أساس قانون المجتمع الذي يعيش فيه.

وهل هذا هو نهاية بحث العقلائيّة؟ الجواب: لا، لأنَّ أساس المشروعية نفسَه لا بدَّ من أن يقيَّم عقلاتيًّا. ويمكننا السؤال: كيف يُمكِنُ تقييم عقيدةِ ما عقلاتيًّا؟ ولأنّنا سنواجه مثلَ هذا السؤال في أغلب مراحل بحِثنا، لذلك سندرس هذه المسألة بشكل مستقلً.

يرتبط الوضع النّهائي، تماماً، بفهم العامل لمعنى وجوده، وهذا الأمر يعود بدَوْره إلى المدرسة التي ينتمي إليها عملُ الفرود. حيث يمكن لأسس وجود الفرد أن تكون وضعيَّة أو أصيلة تماماً. فاللّيبرالية، على سبيل المثال، عقيدةً مبنيَّة على أساس الوصفيَّة (الجَمل). وقد ينتهي هذا الجَملُ إلى نوع من الاختيار عندما يكون العامل فرداً. بينما تصبح عقديّة (من العقد) إذًا كان العامل جماعة. في حين أنَّ الإسلام، وباعتباره عقيدةً، لا يؤمِن بالوصفيّة (الجَعُل). والعقائد التي ليس هناك جَعْلُ في أسسها تقول بـ اكمال العامل. وهذا الكمال بالنسبة للفرد هو «السعادة»، بينما هو للجماعة شيء آخَرُ، وعلى هذا، فعقلائيَّة الوضع المنشود تنتهي إلى تقييم عقلائيُّ لتلك العقيدة.

3 ـ هنا نصل إلى دراسة عقلائية الركن القالث للعمل، أي برنامج التنفيذ (P) وهو عبارة عن وصف سلسلة من اللجراءات (P) التي يتصوّر العامل أنَّ تنفيذها، بشكل متوال، يجعله يصل إلى الوضع الذي ينشُده، وعلى أساس هذا التُصوّر، وبتعبير أدفيًّ: إنَّ الأسئلة الآتية هي التي توضح أساس عقلائية برنامج التنفيذ.

مكن في قدراتُ العامل وإمكانتائه بتنفيذ برنامجه وهل برنامجه ممكن في الأساس؟ ما هو الجواب إذا كان برنامج العمل يتضمَّن خطواتٍ خيالية مثل التَّعليق في الجُوْ من دون آية وسيلة، أو الاختفاء في بيضة مثلاً وعلى هذا الأساس يتُم البحث في هذه المرحلة حول موضوعين مختلفات أحدمها قدرات العامل (Prasiblity) والآخرُ الإمكانية العامّة (Prasiblity). والحصول على جواب سليمٌ في أيً منهما يعني نفي الفكلاتية، وبائي درجة وَجِدُ تَكُون العقلاتيّة في ذلك الركن بعثل تلك الدَّجة.

_ الإرشاد إلى الهدف، أيُّ لا بدَّ من السؤال: هل البرنامج الموجود يؤدِّي إلى تحقيق الوضع المنشود؟ وهذا السؤال تفنيُّ بكلُّ معنى الكلمة.

كيف يؤمِّن المخطِّط وُصول العامل إلى الهدف؟ وما هو ثَمَنُ
 ذلك؟ هذا السؤال أيضاً تقنيَّ تماماً، كما أنَّ الشَّمنَ ليس بالضرورة أن

يكون مادِّيّاً تماماً، بل إنَّ ميزان المخاطَرة وحجمَها قابلان للبحث والذّراسة في أيِّ مجال مهمَّ بالنسبة للعامل.

_ وهل الخطوات المنظورة في البرنامج «مباحة»؟ وهذا غير الأسئلة الثقنيَّة، بل هو في باب المشروعيَّة، وكما هو الحال في الوضع المنشود، يمكن أن يكون على أساس القانون أو العقيدة. لذلك فهذا السؤال، مِنْ حيث الماهيَّة، يُعدِّ سؤالاً حقوقيًّا أو شرعيًّا أو فلسفيًّا.

والآن إذا يتنا المقلائية في ثلاثة أركان أساسية من العمل الإرادي، نقول: "العمل المعقول هو الذي تكون جميع أركانه معقولة»، ويمكن أن نفهَم العبارة المذكورة كما يأتي: إنَّ الخَللَ في عقلاتية الأركان الثلاثة هو بمثابة الخَلل في أركان العمل جميعها، كما أنَّ مدى عقلاتية الأركان يؤثِّر في عقلاتية المحل.

وإنَّ كمال عقلانيَّة العمل يكون في كمال عقلانيَّة أركانه الثلاثة.

العقيدة ومسألة العقلانيَّة:

أَوْلاَ: انتهى بنا البحث في مسألة عقلائيَّة العمل، وفي عدَّة مجالات، إلى مفهوم «العقيدة» وضرورة إدخالها في عمليّة التُقييم العقلانيِّ. وفي هذه الفقرة سنبحث هذه المسألة بدقَّة أكثر، ونكمل أيضاً عملية النقييم العقلانيُّ للعمل.

و «العقيدة»، في رأينا، إطارٌ نظريَّ يهدي إلى «العمل». بعبارة أخرى: لها مفاهيمُ وقواعد توجَّه العامل في أعماله. ولأنَّ دائرة الأعمال بحاجة إلى اتجاه واسع جدّاً، لذلك على العقيدة أن تتناولُ الجذورَ وتعاليحَ المصدر. والمصدر هو الذي يقدِّم على الأقل، معنى لوجود الإنسان، بحيثُ يمكن تعريفُ الكمال على أساسه، والسعادة هي الوصول إلى الكمال، لذلك فإنَّ للسَّعي إلى السَّعادة توجُّهاً وتسويغاً عقلانيَّين.

أمَّا لماذا قلت: على الأقل؟ فلأنَّ العقيدة يُمكِنُها القيامُ بهذا الحدّ الأدنى (الأقلّ) بمساعدة مجال أوسَعَ: يمكن للعقيدة أن تقدِّم معتَى للوجود، من هنا يُمكن تعريف مكانة الإنسان في الوجود، ومن هنا يُمكن بيانُ كمالِه وسعادته.

وتقديمُ معنى للوجود يعني البحث في جذوره، وهذه المسألة تقع في إطار الحكمة الأولى (الميتافيزيقيا). أما مفهوم «المقيدة» فقد اشتهر بين المتأخّرين باسم «الإيديولوجيّة» أو النظرة إلى العالم(أ¹⁾، لكرَّ أفضلَ اسم له هو «الحكمة العمليَّة»، وهو اسمٌ له امتداد في كتابات أرسطُو. إلاَّ أنَّ الحكمة العمليَّة توحي بنوع من البحث والجهد في الوصول إلى المقيدة، والعقيدة زتاج، وبحثنا يدور حول هذا النتاج!

ثانياً: نلاحظ، في كتاب أَرِسُطُر، مفهوم «البراكسيس» الذي يُستخدّم في الغالب بمعنى الحكمة العمليّة. و«البراكسيس» يعني العلوم والإيحاث النظرية لفهم مبنى العمل الإرادي للفرد. ثم يُعسّم بعبال هذا العمل إلى ناحيتين مهمّين: الأولاء العمل الانفرادي للفرد الذي يتكمّل علمُ الأخلاق البحث في (Ethics)، والثانية عمل الفرد ضمن الجماعة، حيث يبدأ من العمل ضمن الأسرة وينتهي بالعمل ضمن «الدولة» حيث يبدأ من العمل ضمن «الدولة». (Polis)، وبما أنَّ القيم الخاصً بسلوك الإنسان ضمن جماعة كبيرة

 ⁽¹⁾ يرى مازين قليفراً أن مفهوم الاستشراف (Weltanschauung) هو حصيلة جهود منكري
 الفرن الثان عشر في تعريف مكانة الإنسان الأساسية نسية لها هو موجود في كلّية الشمولية، لكنة برى أن أصورة العالم، (Weltbild) هي مفهوم أساسي أكثر نسبة للاستشراف، وهو أساس فهم أن اعصره

Martin Heideger: The Question Concerning Technology and Dther Essays, (New york): Harper & Row, (1977), P. 133.

(الدِّرلة) هو الجوهر الأساس للسِّياسة، لذلك فقدِ اكتسب أهميَّة كبرى. لكنُ يُبكن القولُ بوجود مفهوم محلَّد أكثرُ لـ«البراكسيس» في كتابات أَرْسَطُو، والذي اكتسب أهميَّة، في ما بَعْدُ، خلال القرون: الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين، وهو فهم «البراكسيس» باعتباره أساس السلوك السِّياسيّ للفرد، بمعنى وجود الفرد في اللَّولة (التجمع السياسيّ، البوليس). وقد بحث ذلك بكثير من السعة كلَّ مِنْ هِيفِل ومارُكس وسارُتِر.

وإذا أردَّنا تقديم صورة لما عرضناه في تاريخ الفكر الفلسفيّ، لا

بدّ من أن نشيرٌ إلى وجود ثلاثة مجالات مهمّة على الدَّوام في الفلسفة.
أمّ المجالات الأخرى في تانوية وترتيط بهذه المجالات المهمّة، وهي
عبارة عن الحكمة الأولى (الميتافيزيقيا) ومبحث المعرفة والسّباسة.
ومحود كلّ مجال من هذه المجالات سؤال أساسيِّ ومهمَّ. ففي
الميتافيزيقيا يكون السؤال الأساس من جذور الوجود، وفي مجال
المعرفة يكون تكية توصُل الإنسان إلى الحقائق الموضوعية الخارجية،
وفي السياسة يكون سعادة الإنسان وارتباط سلوكياته الفردية بها.

وإذا نظرنا إلى الموضوع من جانبٍ آخرَ سنجدُ أنَّ في مجالَي المعجرة والسياسة، يكون الإنسان هو المَخُور، باعتباره اعمالاً (فاعارً) ولعارًم يصدُر منه الفعلُ الإراديُّ، لأنه يُنظَّرُ في المجال المعرفيُّ إلى نوع خاصُّ من سلوك الإنسان وهر والمعرفة، أو االسعي إلى تحصيل المعرفة، أن أنَّ الإنسان يُطرح بوصفِه عنصراً (عالماً أو بجبارة أدَقَ «ناطقاً». أنا لاتحاهات. وبهذا الشكل تتكفُّل الحكمة الأولى، أيضاً مان مختلف جلور الوجود الإنساني لعدم وجود تمايز بين الموجودات في مبحث جدور الوجود، فإنسا واجهزا، فيضرح مسالةً جدور الوجود، وأسمالة جدور الوجود، وأسمالة على باقي الموجودات. وعلى هذا الأساس استطع

الاذعاء بسهولة أنَّ الفلسفة تدور تماماً حول «الإنسان»، وتتناول جذور وجوده أو ماهيَّة نُطقه أو حقيقة إرادته. والنطق والإرادة هما الطريق إلى «ناطقيَّة» الإنسان و«عامليَّه». وأرى أنَّ «الناطقيَّة» ليست حيثيَّة انفعاليّة مثلَّ سائر الموجودات، بل أعدّها جزءاً خاصاً من جوهر عامليّة الإنسان، لأنني أؤمن بأنَّ «العِلم» واحد من أفعال الإنسان الاختيارية (المجارية). وطبيعيًّ أنَّ «محوريَّة الإنسان» هذه، التي تحدَّثت عنها في ما سبق، لا ترتبط بفلسفة «الإنسان».

فالمحورية، في رأينا، مسألة تعليمية، كما آنها تمثّل في البحث، وليس في عالَم الوجود! والآن، حيث بيّنا المجالات الثلاثة في الفلسفة، نقول: إن «الحكمة الأولى تأتي، من بينها، في الصَّدارة، وإنَّ المجالين الأخرين بقيا، منذ زمن أرسطو وحتى القرن الثامن عشر، في المَرتبة الثانية. ومنذُ أواخر القرن الثامن عشر، وحتى اليوم، احتلَّ المعرفة المَرتبة الأولى في عالَم الفلسفة، بينما عادت «الحكمة الأولى» إلى جانب السياسة في المرتبة الثانية.

وقد ظهر، منذُ أواسط القرن العشرين، اهتمامٌ متزايد بطبيعة اعامليّة الإنسان فأصبح اكتساب المعرفة أحدَ فروع أعمال الإنسان العامل. ولا شكَّ في أنَّ القرن الواحد والعشرين سيكون العصر الذي يُلقي فيه مبحثُ الإنسان، بوَصفِه عنصراً «عاملاً»، ظِلالًا على مجالات الفلسفة جميعها. لقد التقى اليوم، في ما يتعلّق بالإنسان العامل؛ التقليد الأرسطيُّ في الفلسفة مع البراغماتية الأمريكيّة والمذهب التحليليُّ المُعاصر، وذلك على الرغم من اختلاف هذه المذاهب في زوايا البحث؛ وهذا الأمر يُعدّ منعطفاً مهماً في تاريخ الفكر الفلسفيّ.

⁽¹⁾ اللاريجاني، «التدبُّن والحداثة»، الفصل الأول.

شبهة الليبراليَّة:

أَوْلاً: على أساس ما قلناه حتى الآن، لا بدَّ من أن يستند العمل العقلائيُّ إلى عقيدة أو إيذيولوجيَّة معيَّة. وهذا لا يعني بطبيعة الحال ضرورةَ التزام أيُّ عامل (فرداً أو جماعة) بعقيدة أو إيذيولوجيّة.

يقسِّم أُرِسْطُو، في الفصل الأوَّل من كتابه «الأخلاق النيقوماخوسية» الناس، على أساس أعمالهم، إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأوَّل، الذين يَتَّعون الأهواء ويدُورون معها أينما دارت. القسم الثَّاني، أصحاب الحياة السياسية.

القسم الثَّالث، الذين يعيشون على أساس تأمُّلاتهم المعنويَّة.

ويرى أرِسْطُو أنَّ حياة القسم الثَّالث هي الحياةُ الخاضعة لسبطرة العقل بالكامل، لائنَّ الفردَ يسمى إلى توجيهِ أعماله دائماً على أساس الصحَّفة، وفي الوقتِ نفسه تراه يتأمَّل دائماً في جذور الحُسْنِ والصحَّة وأسبهما.

أمَّا الحياة السياسيَّة التي يقصدها أرسطو، فلها معنيان: الأوَّل السياسة «القُدرة» ضالة الفرد، وهو في سعي دائم للهَيْمنة، والثاني هو أنَّ السياسة عِلمُ الوظيفة (ما يجب القيام به، علمُ الأعمال الصحيحة أو معرفة الخير)، والحياة السياسيّة تعني أنَّ الفرد ألمّ بوظائفه وجعل جلّ همّه القيام بها. أما الفارق بين هذا التَّرع والنوع الثالث فيكون في أنَّ الفرد، هنا، قد لا يصرف وقتاً طويلاً في معرفة جذور الخير أو الشر وأساسه أو اكتشاف الوظيفة، لكنه يقوم بوظيفته على أنَّمَّ وجه.

وعلى هذا لا بذّ له من الرجوع إلى شخص من أهل الخبرة في معرفة الطريق. أمَّا القسم الأوَّل فهم الضّالون؛ وهؤلاء، برأي أرسطو، يُندرجون في درجاتٍ ومراتبٌ للضَّلال: فقِسمٌ جاهل ومطَّلمٌ على جَهْله، لذلك فهو يستمعُ إلى كلام العلماء، وآخرون جَهَلة وغير مطَّلعين على جهلِهم (جهل مركّب)، لذلك فهُم تائهون في عَماهم. وفي هذا الصدد يستشهد أرِسُطو بأبياتِ للشاعر اليونائيِّ المشهور هِزْيود (Hesiod):

"أفضلُ النَّاس مَنْ عرف كلَّ شيء: والحسَّن هو من تَقَبُّل قلبه كلام الحقّ، وإذا ما تحدَّث أهل الفن في الحقّ يَلين قلبُه، أمَّا الجاهل الذي لا يصغي إلى معرفة غيره، فهو الجسم الفاقد لآيَّة خصوصية! ا⁽¹⁾.

وملخَّص القول:

من أُجْل أن تكون أعمالُنا عقلانيَّة، لا بدَّ من أن نكون مؤمنين
 ىعقىدة معتَّة.

 يقد لا يهتم الناس بهذا الأساس، لكنة باستطاعتنا عملياً _ تحديد اسس عملهم بسهولة! ويمكن لهذا الأساس أن يكون ظوفياً ومستوى مندن جداً، أو أن يكون عقدة أصيلة ودقيقة!

ثانياً: تبدأ فكرة الليبراليَّة من خلال التَّشكيك في ضرورة «العقيدة». وهذا هو مصدر التعدُّدية والعلمانيَّة. ويمكن تقرير التَّشكيك الذي ذكرناه أعلاه بشكل مُجمَل:

الم تكن تجربة الفلاسفة الذين تناولوا مسألة العقيدة، بوصفيها أساسًا للعمل، تجربة ناجحة، وقد أنضح أنَّ التساؤلات التي تدور حول جذور الوجود الإنسانيّ وكماله وسعادته تُشبه التساؤلات المثارة حول جذور الوجود بشكل عامٌ ومعناه، حيث لم نجدُ لها أجربة مقنعة وواضحة. فالتضارب الموجود في أقوال الفلاسفة في هذا الصّدد يعبّر عربت نكريًّ يَحُول دون تكونُ مَعوفة جامعة (Accumulative) وعلى

[«]The Work of Aristotle» Vol. 11; Great Books of The Western World (1) vol. IX, (University of Chicago, 1952), P. 340.

هذا يجب أن لا نُضيعَ الوقت. بل نسعى إلى إيجاد عمل عقلانيًّ في الفرد أو الجماعة من دون وجود عقيدة».

كان هذا ملحّصاً للفكرة الليرالية في هذا الصدد، أمّا تبعات هذا الرأي فهي: إنَّ أُولى نتائج هذا التفكير، بل وأهمّها، هي حذف العقداد هذا العقديد، من عملية تقويم عقلاتية العمل، ولكن ماذا سيقي إذن ي نشاهد في بعض الكتابات الليرالية أنَّ الذي سيقى هو والعقل التقنيُّ في مقابل العمل الأصيل» الذي يستند إلى عقيدة، وهو ما نقول به. ولا يفكر المقل التقنيُّ إلاَّ بالنجاح، وفي ما بعد الإمكانية العملية، أو حساب المقل التقنيل بالنج بالأخيار، الذي ليس له أيَّ دليل أو سند معين، قربِّما يكون مصادقة أو على أساس حبَّه لعشيقته!

العقلائيَّة التي تروِّج لها اللَّيبرالية الديمقراطية، خلال القرون الأخيرة، وتعمل لبسطها في جميع المجتمعات، ما هي إلاَّ العقلائيّة التقنية، وفي الفقرة الآتية سنشير إلى بعض قضايا الليبرالية ومسائلها وخصائص العقل التقنيِّ باعتباره أهمَّ تناتج الاتجاه اللَّيبراليّ.

ثالثاً: الابتعاد وعدم إبداء الرغبة في التَّساؤل عن الجذور، وهذه المسألة من أهمُّ خصائص القرن العشرين، وعدَم الرغبة غير الوقوف موقفًا سلبياً من المسألة وعدَم الرغبة يعني تَجاؤُز المسألة وعدَم الخُوض فيها، وبالتالي عدم إعطائها أهميَّة معيَّدًا لأنَّ العقل التقنيُّ يتعطَّش دائماً لإنجاز الأعمال، ويختار أهدافه على أساس الوسائل، ولهذا السبب يُعدُّ «الإمكانُ العمليُّ» والمحاسبة، الملاك الواضح في الاختيار.

والعقل النّقتيُّ محدود في محاسبة إمكانيَّانه ومنافعه، بالبينة التي يعيشها، لأنَّ تجارُز هذه القشور الإيكولوجيَّة (البينيّة) تورَّطه في مسألة الجذور، لذلك عندما نقول: «الدُّخُلُ والمصروف، فإنَّا نعني بهما مفهوماً خاصًا جدًاً، لأنَّ المفهوم المذكور، بمعناه الأصيل، غير ممكن إلاَّ بالنَّفاذ والتغلغل إلى أعماقِ الوضع والاتجاءِ نحو الجذور.

ولكن لماذا نشاهد عدّم الرغبة في مسألة الجدور؟ ولقد أشرنا في ما سبق إلى أحد أسباب ذلك، وقلنا: إنَّ الشعور بالنَّيه والفساع وعدم الفائدة من الأبحاث المتعلَّقة بجدور الوجود وماهيَّة الإنسان، وأنَّه ليست هناك معرفة جامعة في ذلك. لكنَّني أرى ذلك مجرَّه تسويغ ليس له دليل، فعدم إعطاء الأهميَّة لمسألة الجدور قضية قديمة، وما ورد على السان الأثبَّة الطاهرين (ع) وأهل اليرفان بداالوم و والففلة»، يانُّ لهذه الدهنيَّة، والاعتمامُ بالجدور يبدأ من «عَلَمْرَة» أو «صَحُورة» أو مَحْوَرة» أو مَحْوَرة أو وَرَحْوَله الله اللفينيَّة، وقد يرجع الفردُ ثانية إلى حالة الغفلة! ومفهره «الاشتغال» الذي ورَدَّ في الأخبار والروايات يوضِع بدقة الهيكلية الفكرية الموجودة في عمالة الجدور من علامات الشبّات، والناس نيام!.

رابعاً: البنية الاجتماعية ذات المصدر الليبرالي، تُبعدُ المفاهيمَ الآتية: الحرَّبات الفردية، والنَّماح «المطلق»، والنَّبية في القيّم والعقائد، وعلمنائيّة الحكومة، مفاهيمُ أساسيَّة ومحوريَّة في الأوبيّات الليبراليّمة. وجمعيُّها ينشأ عن نوع من البُنية الاجتماعية التي تنشأ بدورها عن الفركة الليبراليّة. ومع الأخذ بخصوصيّة العقلاتية «البَترا»، في هذا النّهج، وتنزُّلها إلى مستوى العقل التُقنيُّ وانظاعها عن الجذور، يمكننا فَهُمُ البُنّة الاجتماعية الليبرالية من خلال بيان الأصول الآتية:

الأصل الأؤل: ليس للبشر كمال حقيقي أو أصيل يرتبط بجذور وجوده، لذلك فإنّ أهمَّ مسألة لكلّ فرد هي البيتة المُوَّة التي يعيش فيها، وفي تلك البيئة يقوم بإبداع «تركيبات خاصَّة» من السلوك والتأليفات بإرادته. وهذه الحريَّة من أهمَّ أسس البُّنية الاجتماعيَّة. الأصل الثاني: يستلزم تعارض الحرّيات نوعاً من الحسابات الرياضية على أساس العقل، كما يستلزم قبول جميع الأشخاص برسم الرياضية على أساس العقل، كما يستلزم قبل الجدديد؟ وجواب ذلك نقول: ضمان أوسع مجال ممكن لحرّية العمل الفردي! وعلى هذا الاساس لزوم رُجود «دولة» أو «حكومة»، وهو كمال النيّية الاجتماعية، ومن هنا تتضح الوظيفة الأساسية للدولة، وهي «استيت الم الاجتماعية الأخلوبية ومقابل المترض لحُقوق الآخرين. ومشروعية هما الحكومة تكون على أساس رضى العائة (العقد الاجتماعية) وتكون سادتها وإطاعتُها عقلائين.

خامساً: التعدّية (Pluralism) على أساس الفكر الليبرائيّ: نستتج من الأصلين اللّذين ذكرناهما لليبرائية أنّه في دائرة الحريّة التي تحيط بالفّرد، ليست هناك وصيّة غير جفظ الحدود ومراعاتها العملَ العقلاتيّ. وكما قلنا من قبل: إنَّ العقل الليبرائيّ الفقال هر عقل تقنيُّ صِرفٌ، وهذا العقل الثقنيَّ يتصرَّف؛ في اختياره، على أساس حسابات الدخل والصرف والإمكانية العملية فحسب.

وعلى هذا الأساس، فالتعذّدية من أولى ثَمرات الديمُمّراطيّة اللبيراليّة ومن الضروريِّ الفصل بين التعدّدية من جهة وبعض النّسائحات التي نشاهدها في المجتمع من جهة أخرى، لأنَّ اللحاكم الدكتاتور، يسكنُ أنْ يعلن أنَّ للناس الحقّ في النباحث حول كينيّة زراعة الرزِّ بشكل عام! وهذا لا يسمَّى تعدُّدية، لأنَّ التعدُّدية تعني أنَّ الناس، في ظلّ حكومة ديمقراطية ليبراليّة، يستطيعون بيانَ عقائدهم والترويخ لها مهما كانت، لكنَّهم يجب أن لا يتعدُّوا حدود القانون من الناحية العملية والفانون في الحكومة الليبرالية، بالطيع، يهدف إلى ضمانِ أكبر حدّ ممكن من الحرية للناس، بشكل لا يكُون معه أيَّ تعارض. وهنا

نتساءل: كيف يمكن الدَّفاعُ عن التعدُّدية؟ وفي جواب ذلك يمكن القولُ بوجود ركنَين للإيمان بالتعدُّدية:

الأول: الإيمان المصلحيُّ، ويعني أنَّ الآراء جميعها ليست، في حقيقتها، في المستوى نفسه؛ فبعضها صحيح وبعضها الآخر خطأ، وبعضها حسن، ويعضها الآخر خطأ، لا يخمض الطرف، ولا تقولَ برَّجحان بعضها على بعضها الآخر، لا لأن ترجع فكرة معيَّد على آخرى يعني أنَّ اللولة أصبح لها دور إرشاديُّ وتوجيعيُّ والَّ لها نوعاً من القيمومة، ولهذا الأمر تبعات لا تُحمَّد عقباها، وستُصاب الدَّولة بعرض الدكتاتوريَّة والاستبداد بسرعة. لذلك من المصلحة أن لا يكون أحد قِبَما على آخرَ، ولا ترجِّح الدولة فكرة أو ملوكاً مثيناً على آخرَ، على آخرَ،

الثاني: الإيمان بالتعدُّدية أصالةً؛ ويعني الإيمانَ بحقيقة عدم رُجُحان فكرة على أخرى، أو سلوكِ على آخَرَ، لذلك لا يوجد مسرِّغ لفرض نوع من ذلك على المجتمع. وفي إثبات هذا الإيمان بالتعددُّية تطرح قضية الانصراف عن مسألة الجدور ومسألة النسبية (Relativism)، فالانصراف عن قضايا الجدور مصدره الاحتمالُ الذي يواجهه السؤال عنها، وبالتدريج يصبح له وصفاً صلباً، وهو أنَّ السؤال عن جدور الوجود والإنسان شيء مهمَّ وغير مفهوم. وأصحاب هذا النهج يروَّن أنَّ مدى البحث في جذور العالم يجب الأيتمدُّي ما ذهب إليه علماءُ الفلك (Cosmology). وفي قهم جذور الإنسان تُميَّن الحدود على أساس الأنثروبولوجيا! وهذا يعني بطبيعة الحال حذف مسألة الجذور والانتدات بالكامل.

سادساً: نقدُ الإيمان الأصيل بالتعدقيّة؛ فكما أشرَنا مِنْ قَبُلُ. فإنَّ تفسير التعددية الأصلية يستند إلى أمرَين: الأول، حذفُ مسألة الجذور بشكل كامل، والآخَرُ إثبات النسيَّة النائمة في جميع العقائد (سواءً

الوصفية منها مثل العلوم أم القيميَّة مثل السلوكيات)(1). إنَّ الانصراف عن السؤال الذي يتناول الجذور، ويسبب عدم الرغبة فيه، يُشبه ما تفعله النعامة عندما تدفين رأسها تحت الرمال، وتتَعامى، لأنَّ السعيَ في حذف المسألة عن طريق إثبات «إيهامها وخلوها من أيّ معني» إنَّما هو مِنْ أضعَفِ المغالَطات التي طرحَتها الوضعيَّة في بداياتها وأوضحِها، وليس لها اليوم أيُّ محلِّ من الإعراب بين الفلاسفة التحليليِّين والمنطقيين. فالسؤال حول الجذور "متجذّر" في لغة العقل العرفي بشكل لا يدَّعُنا نتردَّد حوله. أجلُ، إنَّ مسألة الجذور مهمَّة وشاملة وأوَّليَّة تفرضُ نفسها على السائل فيُضطرُّ إلى التعامل معها على خلاف الأسئلة العِلمية التي لا تتصل بوجود الباحث. أمَّا أولويَّة السؤال عن الجذور فليست من حيث المكانُ أو الزمان، بل هي أولويَّة ذاتيَّةٌ وجوهرية، والسؤال عن الجذور يقع على رأس لائحة الأسئلة التي تواجه الفردَ، لأنَّها تطرح نفسها في كلِّ خطوة أو إجراء يقوم به، وتتصل بجميع خطواته وإجراءاته، والسؤال عن الجذور ليس بذي معنى فحسب، بل له أعمقُ المعانى والتأثيرات، وليس على الفرد إلاَّ أن يواجهَه! فبعض الحكماء يرى أنَّ الإنسان في حياته ليس له حظٌّ مواجهة هذا السوال، فعادةً ما تشغِّله دقائق الحياة ومشاغلُه عن ذلك، وفي حالات خاصَّة فقط يَجدُ ذلك الحظّ، منها عندما يصل إلى طريق مسدود، ففي حالة «الانقطاع» التي تنتج عن ذلك يسائل نفسه: من هو؟ لماذا وُجد؟ إلى أين يسير؟ ومن الحالات الأخرى ما ينشأ عن النجاحات أو الشوق إلى الانتصار. ففي ذُروَة هذه الحالات يشعر الإنسان بضرورة وجود شيء آخَرَ، بينما كان همَّه الأساس قَبْلَ ذلك هو الوصول إلى هدفه(2).

Leo Strauss: Studies in Polatonic Philosophy, (Chicago: Chicago (1) University Press, 1983), p.37.

Martin Heideger, An Introduction to Metaphysics, (Yale University (2) Press, 1959). Chapter1.

وفي العقل المُرفئ ليس الحكم الوجوديُّ فاقداً للمعنى، أجلُ، وإذا كان بغضٌ النظر عن الجذور فهو عاديُّ جدًا، أمّا الحقيقة فهي مطروحة بعدَّ ذلك. لكنَّ حكماً عادياً، مثل فأنا مرجود، يصبح منبَم الأسرار عندما تُطرحُ مسألة الجذور، بل يكون مصدرَ الأسرار جميهها! لأنّا عندما نجاز المستوى الموجود إلى الجذور تتوخد آلافُ الأشياء وتصبح في ذلك الواحد.

ولكن، ما هو مصدر «النسبيّة»؟ الجواب هو: إنَّ هذا المصدر لا يخرج عن أمرين، إنَّا النَّسبيّة في مفهوم صدق الفضايا أو في ملاكِ كشفها. الفكرة الأولى هي جزء من علم المنطق (والمنطق الفاسفيّ)، والحقيقة أنَّها تختصُّ بنوع من نظرية الصدق (Truth). وقد يُشاهَد انجاه نحو هذه الفكرة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لكنَّ هذا الاتجاة ضعُف يشدة بعد الاكتشافات التي قام بها ألفرو تارسكي» (Alfred Tarski) وتُحوون في علم المنطق خلال الثلاثيات من هذا القرن.

على سبيل المثال، فإنَّ أشهر نظريات الصدق (نظرية تارسكي ونظرية ينبد أسرن) تتكفَّل إليّات إطلاق مفهوم الصدق! والحقيقة هي أنَّ مفهوم الصدق! والحقيقة هي أنَّ مفهوم الصدق! في العقل العرفيِّ كان دائماً مفهوماً أساسيًا، كما أنَّ نظرياتِ الصدق تسمى لبيان أنموذج عن ماهيَّه وطرحه. أمّا الرأي الثاني، في الاعتقاد بنسية وصولنا إلى الحقائق، فصدرُه نوع الفكر منذُ أن فتح «قااغربت» الناجمة عن ظاهرة التعوَّر في العلوم. بعبارة أخرى، منذُ أن فتح «قياغرس» با التعليم المدرسيِّ وحتى البوم، أصبح العلماء يحتبلون وقوع راحة لها في جميع المراحل، ومن الديهي أنَّ ذلك لا يتعارض وحجمُ ثقة العالم بما توصَّل إليه. والشك الذي يُطرح هي غير ذلك. إنني أطلق عليه شبك المائة (Xiave sceptism) في مقابل في علرطاك الذي تعرَّضتُ إليه بالتصيل في

كتاب «النديُن والحداثة» (أ. ومما قلتُه هناك هو: إنَّ الشكَّ العلميَّ ليس بالضرورة أن يتبعه شكُّ العامة. ومن جهة أخرى، فإنَّ ثقة العلماء بالنتائج العلمية (وكذلك في إمكانية الوصول إليها) تتزايد بشكل مستمرًا. وإلى هذا الحدِّ تكتفي في شرح الموضوع.

ورغم أنَّ موضوع هذه الفقرة وجيز جدًا إلاَّ أنَّه يكفي لتوضيح ما ذهبنا إليه. ومن الطَّبيعيِّ أنَّ تفصيل مسائل الجذور في الحكمة الأولى من الفلسفة والمسائل الخاصَّة بصدق القضايا في المنطق وحتى مسألة الشكُّ (العلميِّ أو العامُ) نجدها في الفلسفة والابستمولوجيا (المعرفة).

سابعاً: هنا نصل إلى دراسة التعدقية المصلحيّة؛ فأهمُّ البراهين التي يستند إليها أصحابُ هذا النهج، هو ازدياد إمكانية استبداد القادة السياسيّن؛ إذ برى هؤلاء أنَّ الدولة عندما تجلس على منبر الوغظ ويجد السَّسِنُ والقُبِعُ قِيمًا لَهما، سيتستر أصحاب السلطة بسرعة على أهرائهم وخقه بحجّة الأسر بدالحُسنِ العائم، وسيقومون بقمع كلَّ من يخالفهم النظام الحكوميّ بأسوأ أمراضه، أي الاخفاق والدكتاتورية، لذلك كان من الأفضل تحمُّل بعض المحاكل مقابل خَلِع الدولة عن كرسيّ الإرشاد وأن يقتصر تحمَّلها على مسوولية جفظ الأمن (بمعناه الواسم) نقطا. إذ على الدولة أنَّ لا تقوم بالدعاية إلى أية «قيم» أو «عقيدة» أو «ديانة»، وأن

إنَّ أوَّل ما تواجهه التعدَّدية المصلحيَّة من مشاكل، في المجال العملي، هي مسألة الانحرافات الاجتماعية. لتأخذ المجتمع الأمريكيَّ في التسعينيّات على سبيل المثال: إذا كان الأشخاص أحراراً في ما يرتدُّرنه من ملابس، فقد يحبُّدُ بعضهم (رجالاً ونساءً) الخروجَ إلى

اللاريجاني، «التدبُّن والحداثة»، الفصل الأول.

أعمالهم، أو إلى الشوارع، عُراةً أو نصفَ عُراة، أو أن يمارسوا الجنسَ في الأمكنة العاتمة، فهذا الأمر من أنواع الانحرافات الاجتماعية.

وطبيعيٌّ أن لا تتحمَّل الدولة شيوعَ الانحرافات. ولكنُّ ما هو تفسيرها لذلك؟ لذلك نجدُها تطرح قضية الأمن الاجتماعيّ، وتستدلّ على ذلك بأنَّ «الانحراف يحلّ في الأخلاق العامّة» (Public Moral)، وبما أنَّ ذلك يهدِّد الأمن العامَّ، فهو ممنوع. ولكنْ ما هو مَلاك العفّة والأخلاق العامّة؟ يجيبون على ذلك بـ«العُرف الذي يقرّه عُقلاء كلِّ عصر»!، بمعنى أنَّه لو كان الذهاب إلى العمل من دون ثياب شائعاً أو لو كانت الممارسة الجنسية في الشارع شائعة، فإنَّهما لا يتعارضان مع العفّة العامّة، لأنَّ عقلاء العصر قبلوا ذلك. وبعبارة أخرى، فالنَّاس الّذين لا يقبلون بهذا الوضع الاجتماعيّ ويَعدّونه تهديداً لأمنِهم الاجتماعيّ هم مصدر المشكلة، لا المجتمع ولا الدولة! وهذا الأمر يتضمَّن تناقضاً واضحاً مع نظرية الأمن العام. لأنَّ التعددية المصلحيَّة لا تنفى القُبح والحُسن الحقيقيين، وتَقبَلُ بـ«الفساد» حتى لو كان من أجل المصلحة. وهنا نتساءل: ما هو الدليل على أنَّ أهمية الفساد العامِّ أقلُّ من فساد السلطة والاستبداد؟ ولماذا قَبلِنا بالفساد الاجتماعيُّ من أجل الخلاص من فساد الحكم والاستبداد؟ أليس ذلك يشبه مَنْ يقطع يديه خوفاً من ارتكابه جريمة القتل؟ ألاَ يعني هذا الرضي بطريق مَسدود تماماً في أن يكون لنا مجتمع سالم وحكومة صالحة؟ كيف يُمكننا الحديث عن حلّ بينما نحن نؤمِن أساساً بالطريق المسدود؟!

ثامناً: النناقضات والمُعضلات التي واجهَنها الليبرالية على المستوين الفكريِّ والعمليِّ والتي بحثاها في الفقرات السابقة، كانت دائماً محلًّ اهتمام جماعة من كبار مفكري الغرب وعلمائه. على سبيل المثال، يكتب «هِيفِل، ناقداً التعدُّدية بشدّة، فيقول: «لو تجاوزُنا جميع الاشكالات الأخرى، فمسألة كمالِ الفرد في حريَّة السعي لتأمين طلباته

وحوائجه، ستؤدّي إلى أن تتحوّل المشاعر الآنيّة والأهواء في أية مرحلة إلى عوائق في طريق تحقيق المتطلبات الأوليّة والأساسية أيضاً، ولذلك فهى تسلّب من سلوكياته وتصرفاته أيّ مضمون ومفهوم حقيقيّين⁽¹⁾.

أمّا الفيلسوف الألمانيُّ الآخر فيتشهه، فبعدُ أن يَستنتج من اللبرالية موتَ الله في فكر الغرب وقلبه، يقول: فليس أمامَنا (نحن الغرب وقلبه، يقول: فليس أمامَنا (نحن الغربيّن) إلاَّ طريقين: إمّا أن تُسَرُّل البشريّة إلى صورة حيوانية تامة (إنسان مصمِّر Letzten Menschen) وهو ما له تبعات سلبية رهية، أو أن نرفع الإنسان إلى مستوى أرفع ممّا هو عليه (Superman)، وهو أيضاً خيال لبيرالية الأمريكية، يرى أنَّ الأمريكيّن وضعوا أنفسهم في نقليه الحاذق فاسد لقوم انقطعوا عن جذورهم تماماً، ولهذا فنهايهم واضحة: فإمَّا أن يتحلُّل نظامُهم (مع المجتمع) بشكل آلي، أو يقع تحت سيطرة أخصائيين فلقدين لأية معنوية أو روح، أو يُبَكّرُن بديانات وبدع خطرة ليواجهوا بها المعرجودة⁽²⁾.

وهناك متقدون أكثر ليناً، لذلك عُرف المتقدون الذين يَرَوْن الَّى الليبراليَّة تواجِه، في الأساس، تناقضاً وطريقاً مسدوداً، بالمنتقدين «الراديكاليين». وفي مقابل هؤلاء نشاهد نوعَين من الدفاع، فبعضُهم، مثل «ليوستراوس» (Leo Strauss) يَجعلُ الأساسَ هو رفع الإشكالات العملية، أي آنة يرى الإشكالاتِ المطروحة عمليّة، وأنَّ الإنسان الغريب

W.F. Hegel, Hegel's Philosophy of Rights, Translated by T.M. Knox (1) (Oxford: Oxford University Press, 1967), P.123.

Weber, Max. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, (2) Translated by Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons, 1985), P.182.

عن البيئة الليبرالية يُصاب بعوارضَ مختلفة، وما علينا إلاَّ البحث عن طريق لرفع هذه الإشكالات!

أمّا النوع الثاني من الدَّفاع، فأكثر اندفاعاً من الأوّل! فعلى سبيل المثال، نجد أنَّ «الكسيس دوناكويل» يرى أنَّ الليبرالية تمتلك ما هو خاصَّ بها من سعادة وشقاء أو خير وشرّ، فهي بذاتها تُمدَّ أساساً! لذلك فالحياة الليبرالية تعني الحياة على أساس قيم ليبرالية! ويسعى دُوتاتُويل إلي إيجاد أساس للديمقراطيّة الليبراليّة الأمريكيّة على ضوء النهج الأرسطنيّ! (1).

العقلانيَّة الأصيلة والنَّظام الحقَّانين:

أولاً: نعود إلى حكومة العقل؛ وقد قبلنا بما يأتي: «أوّلاً» أن لا نوقف العقلائية عند مستوى «التقنيّة»، بل نتتبّعها إلى الأخير (حتى الجغرر)؛ ثانياً، نسلم بأمر العقل في جميع الأعمال (الفردية والجماعيّة) على الدُّوام، ومن خلال هذين الأصلين يتكوّن أصاص الفكر الحقليّي. (قارن هذين الأصلين مع أصول الليرالية الأساسية)، ولكن لماذا نقول: الحقاني؟ لأن العقل فيه متصل بالمصدر، بالحق الذي يُعد المصدر والتجذر. والاتصال بالحق يعني الاتحاد به، لذلك فالعقلائية المذكورة حقانة تماماً!».

و"الحقّ" كلمة تبيّن، في الحقيقة، وبدقّة، النّيه الذي يُعانيه البشر اليوم. والحقّ اليومَ هو الأمر المفقود بالنسبة للبشر! والحقّ نقطةً اتصال الفكر بالعمل، تلك النقط التي سعى بعضهم إلى حذفها قبل قرنَين!

ثانياً: ومن المسائل المهمَّة التي لا بدُّ من الأخذ بها عند دراسة

York: Charles A lexis de Tocqueville, American Democracy, Trans- (1) lated by Lawrence, (New York: Daubleday, 1964) P.402.

النظام الإسلاميّ وتقيمه، مسألة حقّائيّة الدين. وتصبح هذه القضية جدّية عندما نريد ربط مفهوم "المجتمع الدينيّ" المتداول في كتابات علماء الاجتماع والمفكرين السياسيين المعاصرين بوضع النظام الإسلاميّ، فهل يقوم النظام الإسلاميَّ ببناء "مجتمع دينيّ"؟ وهل النظام الإسلاميّ أنموذجٌ للحكومة الدينية حسب فهم ماكس فيبر؟

بعدَ الإجابة عن هذه التساؤلات، نعود إلى موضوع أساس، وهو: هل يُمكن اعتبار الدين مجرَّد ظاهرة اجتماعية مستقلة عن الحقَّاليّة، وفي الوقت نفسه يمكن اكتشاف جوهره وجذوره وماهيَّته وتأثيراته الاجماعية؟

بعبارة أخرى: عندما نعرف الدين على أنّه ظاهرة اجتماعية صوفة ونقيّمه بشكل مستقل عن مسألة الحقّانية، ما الذي سنفقده وبأيّ مقدار؟ ومن أجل إدراك أهميّة المسألة، نتناول ما ذهب إليه عاليم الاجتماع الممروف المبل دُورگهايّم Emile Durkheim في بدايات القرن الممروف رويُعدُّ كتابه المعروف في علم الاجتماع المدينيّ أساس هذا الجزء من البحث. وإثر تأسيسه لدي العلم الدين، بمعنى معرفة البُنية الحقيقية والجوهر الأساس لظاهرة الدين يصل إلى قاعدتين مهمّتين في بدايات أبحاله! قاعدته الأولى تعني احترام آيّة قيمة أصبلة، في المقائد، الدينية، لذلك يقول بسهولة:

قي عالم الواقع، وعلى هذا الأساس، ليس هناك دِينٌ خطأ.

فَجميع الأديان صحيحة على أساس طُرقها وتقاليدها، حتى لو
 اختلفت في الأجوبة التي تُقدّمها لِمَا يرتبط بوجود الإنسان.

ومثًا لا شكَّ فيه يمكن وضعُ الأديان على مستويات متعلّدة، إذ يمكن ترجيح بعضها على بعضها الآخَر على أساس استخدامها لمفاهيتم نظرية أسمى، وطرحِها لقيم أكثر عمني وامتلاكها ترتيأ أكثر عقلائية و... ولكن على أيَّة حال، بسبب التعقيد المتزايد ودرجة المثالية، لا يمكن ترتيب هذه الأديان في مجموعات مختلفة خارج نطاق الدين، لأنَّ كُلًّا منها، وبشكل متساوٍ، يُعدِّد دِينًا، كما نُفدِّ الكائنات الحيَّة جميمَها أحياء، من أبسط الحلزونات إلى الإنسانه⁽¹⁾.

لكن، كيف تكون الأديان جميئها صحيحة؟ الطريق الوحيد لحلّ هذه الإشكالية القول: إنَّ كلاَّ منها ليس حقّاً! فعندما ننظر إلى اظاهرة الدّين، بغض النظر عن الحقّائية، سنواجه ظاهرة خارجية، وإنَّ استناد صحة الدين أو خطته في هذا المفهوم مههة جداً وغير واردة، ولهذا السبب لا يتناول وُوزكهايم البحثَ في مضمون الدين من أجل تُهمه، بل يذهب إلى «الصور الأولية للحياة الدينية»! (وهذه القاعدة الثانية التي يتسخدمها وُوزكهايم في معرفة الأديان) لأنَّه يعتقد بإمكانية مشاهدة مناجره الذاتي، للملاقات الاجتماعة بسهولة في بُنية المجتمعات الابتنائية، وقد استر هذا الجرهر الذاتي خلف مجموعة كبيرة من النابات بهد تطور المجتمعات.

وللأصلَين المذكورين تأثيرات كثيرة في نتائج هذه الأبحاث، نأخذ الإسلام مثالاً، فالإيمان بالإسلام يُشملُ الاعتقاد بمجموعة من الأمور والالنزام بمعض الفرائض من حيث العمل.

من جملة ذلك الاعتقاد بأنَّ النبيِّ الأمّيِّ محمد (ص)، بُعِثَ بالإسلام في يوم مميّن، وهو بداية الدين الإسلاميّ، لكنَّه، وحسب مذهب دُورتُهايم: «مثل أيِّ جزء آخَرَ من الحياة الإنسانية، لم يبدأ اللّين من مكان أو زمن معيّنين⁽²⁾.

Emile Durkheim, The Elementary forms of the religious Life, (The (1) Macmillan Company, 1945), P.15.

Ibid, p.20. (2)

والإسلام من دون الحقَّانيَّة، بالنسبة للُوركُهائِم، ظاهرة اجتماعية. جميع أسباب ظهورها تكمُن في أرضيَّتها التاريخية، فقط. وليس هناك خالقٌ أو جبرائيلُ ووحيٌ في تكوين هذه الواقعة. ولذلك نجدُ دُوركهائِم يحاول قَهْمَ جوهر الدين من خلال دراسة الجُدُور التاريخية، وأنَّ اختيار «المجتمعات الأوَّلية» هو دليل ميتولوجيّ (منهجيّ) في ذلك.

ثالثاً: لتقويم المكانة العلميّة التي تحتلُّها الأبحاث الفينومينولوجيّة (مقابلَ الحقَّانية) في ما يتعلَّق بالدين، لا بدّ من الالتفات إلى بعض العسائل:

المسألة الأولى: ناخد بعين الاعتبار ويناً معينًا ونترك مسألة الأدين الإسلامي. ولهذا الأديان: فعلى، مبيل المثال، نتحدث عن الدين الإسلامي. ولهذا التخصيص تبعات مهيمة في بحثنا، لأنَّ المُبور من دين معين إلى مجال واسع، مثل «الأديان»، ليس عبوراً بسيطاً.

المسألة الثانية: لا بدًّ من التمييز بين «التَدَيَّنَ و «الدِّين». فالتَديُن ظاهرة اجتماعية يمكنُ القيامُ بدراسات اجتماعية حولَها. وفي ذلك إيضاً، هناك قضايا أساسية، وهي حدود العوامل التي تتدخل في الظاهرة، فلو رأيّنا أنَّ الأرضية التَاريخية السابقة على تلك الظاهرة، هي المجال العلميّ الممكن، فذلك يَعني اتخاذ موقف أساسيّ ومنهجيّ، أمَّا الإيمان بأنَّ الهداية الألهيّة هي أحد الموامل الموصِلة إلى الإسلام، الإيمان بأنَّ الهداية الألهيّة هي أحد الموامل الموصِلة إلى الإسلام، التتج ليانِ ظاهرة التَّذين يختلف باختلاف الأشخاص. وعلى الدراسات الاجتماعية بيانُ تديُّن أشخاص مثل أبي سفيانَ ومعارية ويزيد وتديُّن الإمام الحجنان (ع)! أو بيان تشعُّع إيرانَ اليوم وتسنَّن الشعب المعصريُّ و... مكذا. فمن السذاجة إذا السعيُ إلى أنموذج سلوكيُّ بسيط في مجال التَّديد! المسألة الثالثة: في التُدين ركنان أساسيّان: الأوَّل، ركن إيمانيً
يرتبط بعقائد الشخص المحديّن، والآخُو ركنَّ سلوكيُّ يرتبط بعقيد
الشخص والتزامه بالفرانفس. أمَّا بلوغ الأشخاص إلى الاعتقاد واللليل
في تقيدهم العلميّ فيمكن أن تكون له أسباب عديدة ومتنوَّعة. لكمُّه من
السفاجة جداً تصوُّو عدم إمكائيّة الأشخاص الذين يسمؤن للوصول إلى
حقيقة العقائد الإسلامية بوساطة عقلهم السليم، وأن يكون التزامهم
العمليُّ بليحاظ إخلاصهم وطليهم للحقيقة! فلو لحُقينا أسباب ظاهرة
التديُّن بشكل تصنيفيّ، ومن ثمَّ رأيّنا جدورها في الظروف الاجتماعية
والأرضية التاريخية، نكون قد أغلبًا بابَ مثل هذه العلل! نحن لا نقول:
أنَّ الجمين تجار، والأغلب سطحيُّون يتلوَّون بألوان الجماعة،
وهناك بعض المُراتين. لكنَّ الإشكال هو أثنًا فيهط بالجميع إلى أدني هستوي!

المسألة الرابعة: لفرض أنَّ زيداً من الناس مومن بالإسلام، فرَّيدًا من الناس مومن بالإسلام، ومن الطبعيني يمكننا السوال: «هل عقائد زَيدِ صحيحة؟»، ورغم عدم أهمية هذا السوال بالنسبة لعلم الاجتماع، لكنَّه ليس سوالاً اعتباطياً أيضاً. فعالم الاجتماع ، لكنَّه ليس سوالاً اعتباطياً أيضاً. فعالم الاجتماع سعي إلى فهم أسباب تقديس زَيدٍ، وهذا ما نُقْبَل به، ديائق نعاء؟ فلو كانت عقائد زَيدِ خطأ، فمن البديهي أن تكون ممنا ديائة خطأا؟ فلو كانت عقائد زَيدِ خطأ، فمن البديهي أن تكون منا الخضية حقيقة قابلة للاهتمام. حتى لو لم تكن مهمة بالنسبة ليالم الاجتماع المعكن أن تكون مهمة بالنسبة ليالم وعشرات الأشخاص الآخرين. والحقيقة أنه يمكن دواسة ظاهرة تدين زيدمن زاويتين مختلفين تماماً: الأولى، من زاوية علم الاجتماع، الذي لا ينظر إلى الجذور العلمواجناعية لا ينظر إلى الجذور العلمواجناعية

(التاريخية والسلوكية) لتديُّنه، والآخَر، من زاوية "حقَّانية"، وهي الزاوية التي نتساءل فيها: هل عقائد زيد صحيحة أم لا؟

وبالطّبع يمكنُني تقديم تفسير لظاهرة تهؤّب المفكّرين الغربيّن من التعوُّض لمسألة صحة العقائد أو عدم صحّتها: لأنّهم لا يؤمنون بأصالة الدين، فمن الطبيعيّ أن لا يهتمُّوا بمسألة حقَّانة التديُّن! وهو موقف موجّهُ وانحيازيٌّ في البحث العلميّ، بينما يدّعي الحيادَ دائماً.

رابعاً: هنا يمكننا القول: إنَّ ما يسبيّه دُوركهايم اعلم الدِّين اهو تسامع (أو مغالطة) واضح في استخدام الكلمات: فادُوركهايم ايبحث في علم الندين غير الحقائي فقط! وبديهي أن يكون الندين الحقائي الحقيقيُّ باللدين؟ لقد وُجهّت هذه الأسئلة إلى العديد من أصحاب المذاهب والمناهج: فقلَّم بعضهم الدِّين على أنَّه عنصرٌ ثقافيً و آخرون تعاملوا معه بشكل تفسيريٌ (هرمانويتك). أما ما ذهبنا إليه في كتاب والندين والمخالثة والذي أسميناه بالمذهب الواقعي، فهو أنَّ موضوع الدين هو حقيقة الميذا والمعاد والصراط، وعلم الذين هو علم احمَّامني الدين هو علم احمَّامني الدين هو الحقيقة) بهذا الموضوع .

وكلَّما كان المتديّن على معرفة أدقَّ بموضوع الدين يكون أكثر بصيرة في تدبُّت، وكلَّما كان أكثر اليزاماً بمعرفة الصراط في العمل، كان أكثر عملاً، فالمبدأ والمعاد والصراط حفائقٌ مستقلّة عني وعنك وعن الأخرين وعن هذا الزمن والأزمنة الأخرى!. وموضوع الدين – في المذهب الحقائق (الواقعيّ) – موضوعيّ تماماً، كما أنَّ المعرفة الدينيّة فيه محوّرُها الحثَّ تماماً⁽¹⁾.

اللاريجاني، «التدبُّن والحداثة»، القصل الخامس.

وعلى أساس هذا الرأي، فالإسلام بالنسبة لي أنا الذي أوبن به «صحيح» تماماً، بينما يمكن أن يكون خطأ. والمسيحية واليهودية أيضاً فيها أجزاء صحيحة بينما يمكن أن تكون خطأ تماماً! وعلم الدين مبنيً على أساس تقييم هذه «الصحّة» و«الخطأ»، وليس على أساس الانقطاع الكامل عن الصحّة والخطأ! والدين من الزَّارية الحقَّانية والمعرفة الدينية الحقَّانية والتدينُ الحقَّاني ضالَّة البشر اليوم! وضالَّة علماء اليوم وفلاسفته، لأنهم تصوَّروا حتى الآن شيئاً آخر غير هذه المعرفة التي تدور على أساس «الحقّ»، بينما ذلك الشيء لا يمكن عملُه أو الإجابة على شيء أكثر مما أعطي له بن قَبْلُ!

خامساً: لا تقتصر أهميَّة المباحث المذكورة على مسألة أسس عِلم الاجتماع الدينيِّ، أو المباحث المعرفية (الإبستمولوجية) الأخرى، بل هي مهمَّة جدًّا وأساسية للفلسفة السياسيَّة، وبخاصَّة مفهوم «المجتمع الدينيِّ» و«النظام الدينيِّ». لأنَّ النتيجة الطبيعية لأفكار دُوركُهايْم وَ فِيبر هي أنَّ النظام الاجتماعيَّ (Social Order) المبنيُّ على الدين نظام غير عقلانيّ! في حين أنَّ إمكانيّة حقّانيّة الدين تُمكِن مباشرةً من إمكانية البناء العقلانيِّ للنظام الاجتماعيّ على أساس الدِّين، ولذلك فإنَّ النتيجة المذكورة غيرُ مقبولة. وبعبارة أخرى، فإنَّ مبَاحثنا تدلِّل على: عقلانيّة النظام الاجتماعيِّ المبنيِّ على الدين أو لا عقلانيَّته (مثل أيّ عمل آخَرَ مبنيٌّ على الدين) ويرتبط بحقًّانية ذلك الدين، فلو ثبتت حقًّانية الدين، يصبح الابتناء العمليُّ عليه عقلانيّاً تماماً، ولذلك فكلُّ نظام اجتماعيٌّ مبنيِّ عليه (مثل الحكومة) عقلانيُّ تماماً، وأرى أنَّ هذا النقد، يكشف عن خطأ فلسفيِّ _ سياسيِّ منظِّم أدّى إلى انحرافات وتبعات اجتماعية واسعة على امتداد القرن العشرين. وبرأبي أنَّ الجوهر الأساسيُّ لِمَا بعد الحداثة يكمُن في هذه النقطة، أيْ أنَّ ما بعدَ الحداثة تذهب في أسسها العقلانيَّة إلى ما هو أبْعدُ من مجرَّد العقل التقنيِّ أَنَّ!.

فعندما يذهب العقل إلى ما هو أَبَدُدُ من قشرة التَّفَانة يُضطؤُ طبعاً إلى التوجُّه نحو الجذور. وهو ما يُرجِد انجاهاً نحو «الحقَّانية» من جديد، لهذا السبب سبقدِّمُ الإسلام خدماتِ جليلة إلى الحضارة الانسانية. ولن يستم طويلاً حتى يُضْمح أنَّ حركة الانبعاث الإسلامي التي يسميها الغرب باطلاً بالأصولية، إنَّما هي حركة لاجعاء الحق والمذهب الحقَّائيّ، وبالطبع فإنَّ تقارُب حركة الانبعاث الإسلاميّ والاتجاه نحو ما بعدَ الحداثة يتع عوامل وظروفاً أخرى، لذلك فهي ليست ظاهرة بسيطةً بالتالي⁽²⁾.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، الفصل السادس.

 ⁽²⁾ نشكر إدارة فصلية «المنهاج» على إذن إعادة نشر هذه الدراسة ضمن هذا الكتاب.

العقل والخطوط الحمراء

أ. مهدي معين زاده^(ه)

مقدمة

جاء، في المادة الأولى من الفصل الثاني، من النظام الأساسي الذي أصدره المجلسُ الأعلى في الفاتيكان عام 1870م، ما نصّه: «إذا ذهب إنسان إلى أنّه لا يمكن معرفةُ الأله الحقيقيّ الواحد الذي خلقنا ــ على نحو قطعيّ بوساطة نور العقل الإنسانيّ الطبيعيّ وعبر المخلوقات فهو ملعونه (1)!

إذا كان ثنة من لا يعرف أي عقل هو المقصود من مصطلح «العقل؛، في هذه اللائحة، ومن هو الشخصُ الذي نال منه النظامُ الأساسيّ ولعنه فسيُصاب بالدّهشة؛ الدّهشة من هذا الامتداح الرحيب للمقل، من قبل الكنيسة الكاثوليكية التي بادرَت إلى محاكمة عقلاء مثل غاليلوا.

لقد كان ذلك اللَّعنُ الصَّادر عن المجلس الأعلى متجهاً صراحة

^(*) باحث من إيران، ترجمة : أ. خالد توفيق.

 ⁽¹⁾ نقلاً عن: كالين براون، فلسفة وغيمان مسيحي (الفلسفة والإيمان المسيحيّ)، ترجمة طاطه ومن. ميكاليليان، مركز المنشورات العلمية الثقافية، ص165.

إلى "عمانوتيل كانت، في إيماءة إلى الانقلاب الذي أحدثُه في المنهجيات التقليدية لِما بعدُ الطبيعة. وقد بلغ من مدى نفور أصحاب الكتيسة واستيائهم منه، أتهم كانوا يطلقون اسمَه على كلاب الكتيسة⁽¹⁾!

مرة أخرى، ما المقصود بالعقل في هذه المدوّنة؟ وأساساً: ما هي طبيعة عقلانيّة كنيسة القرون الوسطى؟

تعتقد الأغلية أنّ القرون الوسطى تستحق وصف عصر الظلام (Dark Ages) مرة ذلك، أنّه، وعلى مدار هذه القرون المتمادية، تحوّل الإيمان والاعتقاد الأعمى بحقيقة الديانة المسيحية المطلقة إلى حجاب، يحول دون الإفادة الطبيعية من نور العقل، ومن ثم تحوّلت الحالة الملفئة أي أداة بيد علماء اللاموت غير الملتزمين، لكن ما لبت الحالة أن شهدت تحوّلاً صوب مسار آخر في حدود أواخر القرن الخامس عشر، عندما التقت جهود الموضين بمذهب أصالة الإنسان مرحلة جديدة، هي مرحلة الأكر الكسبي والعقلاتي الصيف عن انباق مرحلة جديدة، هي مرحلة الفكر الكسبي والعقلاتي الصرف الني لا نزال نعيش تعاقباتها زمنياً (ث.

لقد ألف بعضُ المفكرين المسلمين هذا الرأي وارتضوه، حتّى بلغ من ابتهاجهم به ما ذهبوا إليه، من أنّ تاريخ الفكر الإسلامي لم يشهد في مساره مرحلة تشبه هذه العصورَ المظلمة، فما يعتقد به هؤلاء باختصار أنّ الإلهباتِ الإسلامية أكثرُ معقولية من الألهبّات المسيحية، وذلك بسبب معقولية أصول الإسلام ومبادته الأوّلية، وعدم معقولية أصول المسيحية

 ⁽¹⁾ ويل ديورانت، تاريخ فلسفة (تاريخ فلسفة)، ترجمة عبّاس زرياب خوثي، منشورات الثورة الإسلامية، ص248.

 ⁽²⁾ انين جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطى (العقل والوحي في القرن الوسطي)، ترجمة شهرام بازدكي، مؤسسة الدراسات والبحوث الثقافية، ص1.

ومبادئها، أو «شطحية» تلك الأصول والمبادئ بتعبير آخر (١).

تأسيساً على ما مرّ، افترض هذا الفريقُ من المفكرين المسلمين أنّ مقولات، من قبل: ثنائية الوحي والعقل، والعقل والإيمان، وما شابه، ما هي إلاّ قضايا جاءت لأجل حلّ مشكلة «الإلهيات المسيحية غير المعقولة، فحسب⁽²⁾، ومن ثمّ فإن تداول هذه الإشكاليات في مجتمعنا لا محل له من الإعراب. طبيعيًّ أن يتوسل هؤلاء بأدلة ويأتون بشواهد لإلبتات دعواهم، وهي أدلة مختلفة في ما ينبها، فيعض يستحضر، بطبخ خاطر، كلام مناليين من أمثال «ترتوليان» في ذمّ العقل والقدح بالفعل التعقلي (أن، ويجعلون ذلك ذريعة لإلبات دعواهم؛ متناسين أن كلاماً من هذا القبل ليس قليلاً في تأريخ الفكر الإسلامي⁽⁶⁾، كما أنها ليست قليلة أيضاً للسعوث التي تعارض هذا الكلام في الإلهيات المسيحية أيضاً للساعية.

د. سيد يحيى يثربي، مدارا بدون شك (مداراة من دون تردد)، كتاب نقد، العدده، ص 37 و 38.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص35.

أن مثل هذا الأقوال لترتوليانوس: «صحيح» ما علاقة أثيا بأورشليم؟ وما هو وجه النوافق بين الأكاديمية (الكتيبة) (أعمال الرسل 2/6)، نقلاً عن : العقل والرحمي في القرون الرسطي، ص4، وكذلك: «كونوا على حذر من أي محاولة لإيجاد مسيحية تألف من الأكار الراولية والألاطونية والألكار الجدلية الأخرى، (ترليانيوس، التكليف ضد لان ذلك أمر لا معنى له ترتوليانوس، نقار عن المعلى والرحمي في القرون الوسطى، ص4)، أيضاً: «أن أؤمن، ص20: دلالك أمر لا معنى له ترتوليانوس، نقار عن المعلى والرحمي في القرون الوسطى، مروى: دلالك: «أن ترتوليانوس نقسه هر الذي كان يرمي الفلاسة وأمل الملم بلقب فيرخ الكمارة، نقلاً عن مثلة: المعلرة والشك، كان يعمى الدائدة، صرود.

 ⁽b) ربعاً كَذَّ البيتان الشعريان الآليان من ديوان معتري، منوي، افضل أنموذج لتوضيح هذا الوضع المعاوى المقادلية في الفكر الإسلامي، وترجعها الشيء هي: والما لم يكن هذه المعجزة غير معقولة، فتم كانت هناك حاجة إلى المعجزات؟ كل ما هو معقول بهضمه العقل، بلا حاجة إلى المعجزة ولا هم يعرفزن».

ثُمَّة فريقٌ آخر يستدل على دعواه بآيات من القرآن الكريم، تحتّ الناسَ على التدبّر والتعقل وتدعوهم إلى التفكّر، واضعاً إياها إزاء شطر من رسائل بولس الرسول (رسالة بولس إلى كورونثوس، الباب الأول، ⁽¹⁾27 رسالة بولس إلى كولوسى 2/8⁽²⁾؛ رسالة بولس الرسول إلى كورونثوس 1/ 21، 25)⁽³⁾؛ متغافلاً عن أنّ النصوصَ المسيحية المقدّسة ليست خالية تماماً من التمجيد للتعقّل، والإشادة بالتفكّر (ينظر: رسالة بولس إلى رومية 1/11⁽⁴⁾؛ إنجيل يوحنا 1/9⁽⁵⁾ ومواضع أخرى)، وفي الوقت نفسه لا يريد القرآنُ الكريم من التعقل ذلك الضَّرب من التعقُّل الفلسفي والكلامي؛ حتى يمكن أن تكون الآياتُ الداعية إلى التفكّر والتعقل رصيداً للإلهيات. إنّ التعقلَ الذي يدعو إليه القرآنُ الكريم الناس، هو ضربٌ من الشهود العقلانيّ الذي يختلف مع ما يقصده المتألِّهون والمتكلِّمون من التعقل(^{6)*}. آية ذلك هو تاريخ الفكر الإسلامي، أيضا، وما حفل به من وجود أناس استندوا إلى الآيات والأخبار في ردّ «التمسك بالأدلة العقلية في ما له شأنٌ بالوحي»، إذ عمد هؤلاء لإثبات مخالفةِ مفاد هذه الآيات والروايات لعلم الكلام، من خلال تفسير خاص لها تبنّوه على هذا الصعيد⁽⁷⁾.

 ⁽¹⁾ القد اختار الله جهّال العالم ليفضع الحكماء، نقلاً عن مقالة: المداراة والشك، م. س.، ص.44.

 ⁽²⁾ احذر من أن يخدعك أحدهم بالفلسفة والمكر والباطل.

 ⁽³⁾ والأنه وبحسب حكمة الله، لم يبلغ العالم إلى معرفة الله بوساطة حكمته، لقد رضي الله
بإنقاذ المؤمنين بوساطة جهالة مواعظناه.

 ^{(4) •} حتى المشركين ينبغي لهم أن يحصلوا على المعرفة الطبيعية بوجود الله وبقدرته الأزلية وألوهيته، لكي لا بيقى لهم علده.

 ^{(5) «}كانت كلمة الله نوراً حقيقياً تنور كل إنسان يجيء إلى هذا العالم».

 ⁽⁶⁾ ينظر في هذا الصدد: أبو قاسم فنايي، نرديان آسمان (سلّم السماء)، مجلّة نقد ونظر، المزدوج، ص17 و 18.

 ⁽⁷⁾ لفد نيسك الفخر الرازي، في تفسيره الكبير، بالآيات الشريفة الآتية: مَا صَرَيُولُهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا (الزخرف: 58)، وَإِذَا رَأْتِتَ اللَّذِينَ يَتُوْصُونَ فِي اَيْنِيْنَا فَأَعْنِى عَتْهُمْ (الأنعام: 68)، =

الحقيقة أنّه لا يتركّز حديثًنا على مبادئ الإسلام وأصوله، وأنّه أكثر معقولية بالمقارنة مع أصول الصييحية وجادفيًا. على أنّ تقوَّى بعض مقولات الإسلام في المعقولية بالقياس مع المسيحية، هو نقطة أشار إليها بعضن المفكّرين الغربيين، على سبيل المثال، يسجّل برتراند راسل: «كان دينن محمد على على الوحدانية البسيطة، لم ينقلب إلى التعقيد! إنْرَ المعضلات الكلامية للتليث والحلول. قلم يتمّ نبئي الإسلام على الألومة. كما أنّ أنباعًه لم يتعرو بمثل هذه الدعوى، (أ).

مناخات الفكر الإسلامي

إنّ إصدارَ حكم على معقولية دين ما وتفوقها على معقولية دين التركات المحافقة على معقولية دين عن دائرة هذا البحث وموضوعه، وإنّما يرتكز الأمرُ على أنّ مثلَ هذا التفرّق العقلاتي، لا يمكن أن يتحوّل على الإطلاق إلى ذريعة لإهمال التفرّق المقالاتي، مثل ثنائية «الوحي واللقلا» وما يقع على شاكلتها، واتخاذ موقف اللامبالاة منها. ثم إنّ إشاراتِ عامة من قبيل «كل ما حكم به الشرح حكم به العقل»، لا تعني أنّ بعقدور الإنسان أن يكتفي بأيّ ضرب من التدين والالتزام الشرعي (التدين العاملي»، التدين العلمائي، التدين العلمائي، التدين العاملي، التدين العلمائي، التدين العلمائي، التدين القلمائية عن احتازه وشرعه المعتبات من المنافق والعقلاتية . لا، بل يأتي هنا التوقق والانساق بين الاتنين من خلال تضحيات دينية وعقلاتية جبارة وعرطافات هائلة من الصفيت. ومن ثمّ فإنّ تاريخ الفكر عند المسلمين مشحونٌ حكما عند المسيحين ومقد المتعبونة.

أو حديث: «تفكّروا في الخالق ولا تفكروا في الخالق، والخبرالمشهور: «عليكم بدين
 العجائز» انظر: التفسير الكبير، ج2، ص96و90، ج2، ص96979; ج2، ص46.

 ⁽¹⁾ برتراند راسل، تاريخ فلسفة غرب (تأريخ الفلسفة الغربية)، ترجمة نجف دريا بندي، مؤسسة برواز، ص.590.

لا رببَ في أنْ شطراً أساسياً من جهود المفكّرين المسلمين، كان يُستهلَك على الدوام في طريق الجمع بين "صحيح النقل» و"صريح العقل، لجهة إرشاد الطالبين، وإلزام المماندين وتحرير العقول من حضيض التقليد والارتقاء بها إلى ذروة اليقين⁽¹⁾.

على أيّ حال، لم تكن العلاقة بين أهل النقل والعقل في أجواء المسلمين ودّية على الدوام. فلو أخذنا الفلسفة، على سبيل المثال، بوصفها أبرز مظهر للنشاط العقلائيّ عند البشر، لرأينا أنّه ينغي أن نقول: وإنّ ما حصل للمسلمين جاء مشابها لما وقع عند البهود والنصاري. فقد من المسترقة أن في أوّل ظهورها وبداية انتشارها، معارضة المتشرّعة وشكهم بها، حتى صارت موثلاً للوفض وسوء الظنّ من حيث علا الاشتغال بها بدعة، ومعرفتها سبياً موجبًا للشائ والفعلال، هذا النفوذ من الفلسفة وبغضها صار باعنًا عند بعض المتشرّعة، لكي يَصِفَ المامنَة، وتعرفتها بالرفض بسبب ميوله الفلسفية(أق.

والأطرّف من ذلك: "صار الخوضُ في مسار العقيدة وما راح يُعرف تدريجياً بعلم الكلام، مرتلاً لسره ظن أهل الحديث وأصحاب السلّة وشكّهم الشديد، وموضعاً للتغطئة والتحريم، منذ بداية انباق هذا العلم، وعلى الأرجع لجهة شهيه بالقلسفة واختلاطه بالعلوم المنسوية إلى اليونانين⁽⁶⁾. لقد تنمّط هذا النبقُ من تعاطى المتشرّعة مع علم الكلام في القضير الكبير للفخر الرازي، بمقولة : «من تعمّق في الكلام (تَمْنَطَق)،(6) وصار ضعفة في الأفواه.

 ⁽¹⁾ اللاهيجي، شوارق الإلهام، ج١، ص12، نقلاً عن: د. عبد الحسين زرين كوب، در قلمرو وجدان (في أفق الوجدان)، ص267.

⁽²⁾ د. عبد الحسين زرين كوب، في أفق الوجدان، المنشورات العلمية، ص305.

 ⁽³⁾ ابن الأثير، ج2، ص191 نقلاً عن: في أفق الوجدان، ص266.
 (4) في أفق الوجدان، ص267 و 268.

 ⁽⁵⁾ الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج2، ص46.

على خطأ آخر، غاب الإجماع بين أهل الكلام أنفسهم حيال طبيعة العلاقة بين العقل والوحي؛ بحيث النهى جهاد المامعترلة في التوفيق بين العقل والوحي إلى عند العقل ميزناً في الغالب، (1)، حتى صاد بعض الدارسين في شك في شأن هؤلاء، وفي ما إذا كان من الممكن أن تُدرج عقلاتيتهم تحت عنوان علم الكلام أم لا؟ يُضاف إلى ذلك كله أنَّ البنائي علم الكلام وولادته يعد بضه دليلاً على الجهد، الذي بذله المفكرون المسلمون لجهة التوفيق بين العقل والوحي، وإلا لو لم يكن هناك تعارضٌ بين "صحيح النقل» و"صريح العقل، ألما وُلد علم الكلام أيضاً.

حصيلة هذه الجولة أنّ دلائل من مثل معقولية مبادئ دين ما ومرتكزاته وعدم معقولية دين آخر، لا تكفي دليلاً لتعطيل المباحث ذات الصلّة بالعلاقة بين العقل والوحي، ونعتها بأنّها بحوثٌ مستورّدة مختصّة بالمسيحية، ومن ثمّ غلق باب العظة والتعلّم واكتساب الدروس مما مرّ، على الألهّات المسيحية والجنوح إلى الكسل وحبّ العافية.

إنَّ مشكلة الإلْهَيَّات المسيحية، ويخاصة في القرون الوسطى، لم تكن كامنة في عدم عقلانيَّنها، بل تمتدّ جذورٌ هذه المشكلة إلى طبيعة الرؤية المستخبّة في تلك القرون حيال العقل والعقلانيَّة.

الحقيقة أنّه لا يمكن، على الإطلاق، نعتُ القرون الوسطى بأنّها كانت تمثّل عصراً غير عقلانتيّ. والأرجح أنّ من يتبنّى هذا الرأيّ ربما عدّ متألّهين (Theologians)، من أمثال ترتوليانوس (حدود 150 ـ 230م)، وتاتيانوس والقديس برنار (1900 ـ 1153م) وأضرابهم، وحدَّهم ممثّلي المشهد الفكريّ للقرون الوسطى، والحال أنّ هؤلاء المتألّهين ليسوا سوى ممثلي نحلة فكرية واحدة في تلك القرون؛ نحلة فكرية أطلق عليها إتين جيلسون «أسرة ترتوليانوس»، وكتب عنها: «تتألّف (هذه الأسرة أو

أفق الوجدان، ص269.

المجموعة) من متألمين اعتقدوا أنّ الإنسانُ زُوّد بالوحي، لكي يكون هذا الأخلاق أم الأخلاق أم ما بعد الطبيعة ... فما دام الله قد تحدّث إلى الإنسان (عبر الوحي) فلا حابة للتفكّر، وإنما ينبغي لكل إنسان أن يبذل وسعّه لبلوغ السعادة ونيل الفلاح ويجعل ذلك غاية همّه. وما لمعرفته أهميّة في نيل الفلاح وبلوغ السعادة موجودة في الكتاب المقدّس ... وحينتذ لن تكون ثمة حاجة لشيء آخر حتى الفلسفة: "أن

الواقع أنّ أأسرة أو مجموعة ترتوليانوس؛ لا تعكس أبداً مكونات المشهد الفكريّ للقرون الوسطى بأكمله، والتاريخ يشهد بوجود متألهين لهم انتماءاتُّ إلى نحل واتجاهات فكرية أخرى، حيث لم يُصدرُ أيّ واحد من هولاء مطلقاً حكماً بمطيل المقانتيّة، بل هذه آتارهم تومي إلى جهود جليلة بذلوها في سبيل إرساء الوفاق بين العقل والإيمان. ثم من صحة أو سقم ومن خطأ أو صواب، فإنّ صوف الجهود التي بذلوه في إيقاع المصالحة بين الإلهيّات الوجيانية (Reveler Theology) الوسطى بأنّها عصور غير عقلانيّة بأيّ وجه.

لقد كان القائيس «أغوسطين» والقائيس «آنسلم» والقائيس «آنسلم» عقلائيس عقلائين جميعهم، وإن اختلفوا في ما ينهم بعدى هذه العقلائية ودرجانها، حتى أنَّ رأي أغوسطين الذي تبناه «آنسلم» بعد قرون متمثلاً بما ذهب إليه، من أنه ينبغي للإيمان أن يكون الأساسُ في مبدأ العقل وليس العكس، قد كان هو الآخر تعبيراً عن منهج عقلائي لم يخطر بذهن أيّ فيلسوف يوناني، وإن بدا في الظاهر غير عقلائي ⁽²⁾.

⁽¹⁾ العقل والوحي في القرون الوسطى، ص2و3.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص.9.

علاوة على ذلك كانت هناك مجموعة من المفكّرين الذين صنّفهم «جيلسون» تابعين لـ «الرشديين اللاتينين» (١)، وهؤلاء كانوا في الحقيقة عقلاتين متطرّفين، انتهت تعاليمُهم وأفكارهم في نهاية المُطاف، إلى ضرب من اللادينية أو العلمانية.

إنّ آراة هؤلاء المفكرين، إضافة إلى الترحيب الذي حظيت به أقوال وروجر بيكون، عن الرياضيات في التصف الثاني من القرن الثالث عشر، وكذلك النزعة التجربية الأكويناسية، تحرَّلت جميها إلى قاعدة هيَّات لابناق عقلابية القرون الجديدة: "يتلخص جوهر التجربيية الآكويناسية في ما ذهبت إليه من أنّ المعرفة مرتبطة على الدوام بالتجربة الحسية، فحتى المعرفة بالحقائق البديهية التي يؤمن آكويناس بوجودها، وكذلك المعرفة بالماهية الذاتية للأشياء، ترتبطان في التحليل النهائي بالتجربة الحسية، من هنا ينبغي لكل أفكارنا أن تستند إلى التجربة وتقوم عليها. من هذه الزاوية يمكن عدّ أكويناس مؤسّس التجربية ... بيد أنّه عكس جون لوك لم يسمّ إلى بيان هذه النظرية وإيضاحها بالتفصيل⁽²⁾.

لا يمتُّ تاريخُ الفكر إلى منطق القطيعة مطلقاً، ولا وجود للقطيعة في مسار هذا التاريخ أبداً، ومن ثمّ ليس هناك حدود واضحة بالكامل، تفصُّل بين حقبة فكرية والحُقب التي سبقَتها والتي تليها. فعهما بدأ فكر القرون الجديدة ثورياً، فهو ليس فكراً جديداً بالكامل، بل له جذوره التي تمتذ إلى القرون الوسطى وتصله بها.

مهما يكن من أمر لم تكن القرون الوسطى ــ كما هو مشهور ــ تفتقر إلى العقلائيّة بشكل مطلّق، وهذا الأمر يرتبطُ بوجود رؤية خاصة

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص38.

 ⁽²⁾ دافيد و. هاملين، تاريخ معرفت شناسي (تأريخ المعرفة) ترجمة شابور اعتماد، معهد العلوم الإنسانية والعلوم الثقافية، ص.29.

إلى العقل والعقلانيّة كانت هي السائدة، ولا ريبَ في أنَّ نقدَ تلك الرؤية ينطوي على عِظاتٍ ودروس كبيرة.

لننظر، مرة أخرى، إلى النظام الأساسيّ الصادر عن المجلس الفاتيكانيّ الأول، هذا النظام الذي ذهب إلى، أنّه يمكن معرفة الخالق على نحو قطعت بنور العقل الطبيعتي للإنسان وعبر المخلوقات نفسها. فهذه الدعوى تومئ إلى واحدة من المصادرات أو المسبقات الأساسيّة التي تنتظم الفعل الفكريّ في القرون الوسطى، متمثّلة بالإيمان الجزميّ بكفاءة العقل وفاعليته في مُجال معرفة العالم. الحقيقة أنَّ خيوطَ هذًّا الإيمان الراسخ بقدرة العقل يمكن العثورُ عليها في الإيمان بأصالة الواقع (Realism). وبالرغم من أنّه يمكن وضعُ اليد، في مراحلَ من الحياة الفكرية للقرون الوسطى (المراحل الأولى في الغالب)، على مفكّرين من أمثال القدّيس أغوسطين جنَحوا صوب المثالية الأفلاطونية، بيدَ أنّ «فكرَ القرون الوسطى كان يؤمن في المجموع بأصالة الواقع، وذلك بالمعنى الذي يفيد أنَّ للعالم وجوداً واقعياً ومستقلاً عن ذهن الإنسان، يقع على الصورة نفسها التي يتم بها إدراكه أو تجربتُه، وإنّ العقل قادرٌ بفعاليته وإمكاناته على إدراك ماهية العالم . . . لقد اكتسبت مسألة اإمكان العلم بالعالم الخارجي، حدّاً من الذيوع في الفلسفة الجديدة التي ابتدأت منذ ديكارت فما بعد، بحيث أضحت من المسلّمات التي لا يطالها الشك أو النقاش»⁽¹⁾.

ثم ومن خلال العلاقة الوثيقة التي راحت تربط الفلسفة في القرون الوسطى مع «الإلهيّات أصبح الغرضُ الأساسيّ لتلك المرحلة هو القول بإمكان معرفة الله على نحو من الأنحاء، وبذلك غاب التشكيك في

 ⁽¹⁾ إيان باربور، علم ودين (العلم والدين)، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مؤسسة النشر الجامعي، ص22.

إمكان المعرفة من خلال التوسّل بذلك النظام الفلسفيّ، الذي كان يُطنُّ أنّه قادر على توضيح هذا الضرب من المعرفة على أحسن وجه. فإذا ما تمّ عرض برهانٍ ما، فقد كان يتناول على الأغلب مسبقاتٍ المعرفة ومصادرُها أكثر من إمكانها،(أ).

لقد كان مفكّرو القرون الوسطى يرَون أنفسَهم ملزَمين بعدم الشكّ بالقيمة العقلية للمحسوسات. يقول «آكويناس»: «إنَّ الحقيقةَ مندرجةٌ في الحسّ على النحو الذي يمكن القولُ: إنّها بمنزلة النتيجة المنبثقة عن الحسّ. على هذا يمكن أن نقولَ: «إنّ إحساسَنا بالأشياء يتعلّق بها كما هي ا(2)، أكثر من ذلك، آمن بعضُ المفكّرين بضرب من الارتباط الصُّروري بين مذهب أصالة الواقع والدين المسيحي، ومن ثمّ ذهب هؤلاء إلى عدم اتساق المثالية الأفلاطونية مع الدين المسيحي، وذلك بالمعنى الذي تكون فيه المثاليةُ الأفلاطونية منبثقةً من مقولة «هراكليتوس» النازعة إلى سَيلان ذات الأشياء، ومبدأ أفلاطون بعدم تعلَّق المعرفة بالأمور غير الثابتة وأنّها في حال سيلان⁽³⁾، مرّد ذلك: ﴿إِنَّنَا لَو نَظْرُنَا إِلَى العالَم بوصفه مجموعةً من ظواهر الأمور التي هي في حالة حركة وانبعاث دائمَيْن، بحيث لا نستطيع أن نحكمَ بدُّوامه وثباتِه بأي نحو من الأنحاء، فسنفقد حينئذ اطمئنانَنا بقوة الوسيلة التي تجرّنا إلى الله ومتانتها. فلو لم يكن صنعُ الخليفة معقُولاً، فلا نستطيع أن نعرفَ شيئاً عن صانعها مطلقاً. . . ولمَّا كانت الأشياء الموجودة ليست موجودة على نحو ناقص في خط الصيرورة الوجودية، فسيتَّضح إذن أنَّ الله وجودٌ مطلق⁽⁴⁾.

تاريخ المعرفة، ص26.

 ⁽²⁾ إنين جياسون، روح فلسفة در قرون وسطى (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، ترجمة ع. داوودي، مؤسسة دراسات والبحوث الثقافية، ص384.

⁽³⁾ أنظر رأي إتين جيلسون في كتاب: روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص388.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص388.

لقد ذهب «إتين جيلسون» إلى ما هو أبعدٌ من ذلك، حين سجّل: «لقد استمدّ مذهب أصالة الواقع بالصيغة التي كان عليها في القرون الوسطى، دواعَيه من الدين المسيحي واكتسب رصيده منه، وما دام دينً المسيح نافذاً في فكر فلسفيّ، فإنَّ فلسفةً هذا الدين ستستلزم الإيمانً بأصالة الواقع باستمراره(1).

في سباق عملية الاختيار اللاشعوري التي مارسها فكرُ القرون الوسطى حيال فلاسفة اليونانين، من أجل أن يرسي إلهتإنه المقلية على قواعد آراء أولتك الفلاسفة؛ لم يعبأ هذا الفكر بالسوفسطاليين، و لجأ النابانية بهم. لكنّ مؤلاء السوفسطاليين، والمنابة بهم. لكنّ مؤلاء السوفسطاليين ينالو الاهتمام البحدير بهم، (2) كانت لهم رغم تشكيكاتهم المنظرقة آراء اليجابية جداً، بحيث كان يمكن للاهتمام بهذه الآراء أن يتقذ فلسفة الليجابية جداً، بحيث كان يمكن للاهتمام بهذه الآراء أن يتقذ فلسفة على أصالة الواقع من الجزمية، ويحرّرها من طابعها المُطلق هذا. لقد عمد تاريخ الفكر إلى دفع الشكاكين إلى زاوية النسان على الدوام، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار دورَهم الإيجابي الفاعل، كما لم يتوفر على ذكر قمونتي، كما ينبغي، مع أن قالسفة ديكان ماذات سرى جواب مباشر لتشكيكيّته، وما راحت تثيره من تحدّ على هذا الصعيد، (3)

لا يختلف الأمر في شأن «هيوم» أيضاً، فلولا مقولة «كانت»

⁽¹⁾ المصدر نقسه، ص 389.

 ⁽²⁾ ويل ديورانت، لذات فلسفة (لذّات الفلسفة)، ترجمة عباس زريات، منشورات الثورة الإسلامية، عر22.

 ⁽³⁾ أَيْنِ جِيْسُونَ، فقد نقكر فلسفي قرب (نقد الفكر الفلسفي الغربي)، ترجمة أحمد أحمدي، منظورات الحكمة، م124.

العشهورة التي أيقظَت «هيوم» من جزميت⁽¹⁾، لم يكن الأخير ليُعرف، الآن، بأكثرَ من كونه مؤرّخاً لتاريخ بربطانيا وتاريخ الأديان، وليس فيلسوفاً من الطراز الأول كما هو معروف عنه.

مهما يكن الحال، فإنّ القرونَ الوسطى لم تُبدِ مِيلاً صوب تشكيك السوفسطائيين لجهة «إمكان العلم بالعالم الخارجي، وباتجاه النزعة المثالية الأفلاطونية أيضاً، ولم تعبا بهما، بل ظلّت قواعدُها الفكرية راسخةً على مبدأ الاعتقاد بأصالة الواقع والإيمان المطلق بقدرة العقل الخلاقة في مضمار المعونة.

بفعل مبدأ أصالة الواقع، وبسبب الإيمان القطعيّ بقدرة المقل وبباعث التعامل مع «إمكان العلم بالعالم الخارجي»، بوصف ذلك المسلّماتِ الثابتة، يمكن القول: إنّ الإلهيّات التي آمنت بها القرونُ الوسطى هي «إلْهيّاتٌ الحدّ الأقصى»، والمرادُ من «الحد الأقصى» في مصطلح «إلْهيّات الحدّ الأقصى» هو المعنيان الآتيان:

الأول: إنّ هذه الإلْهيّاتِ ترتكز إلى رؤية في العقلانيّة، بحيث يمكن أن يُطلَق عليها «عقلانيّة الحد الأقصى».

الثاني: بسعي هذه الإلهيّات لإثبات صدق مُدّعياتها بنحو الحد الأقصى.

يُلحظ أنّ منهجَ •تعاطي الحدّ الأقصى من العقلانيّة يستندُ إلى عدد من المصادرات أو المسبقات الفرضية المهمّة، وهي:

١ ـ يمكنُ الوصولُ في مجال المعرفة إلى مقولات تركيبية قطعية

I Kent prolegomena to any future metaphysics. Tr. P.G. Lucas, (1) (Manchester, IQ 35), P.17.

- الصدق، تكون موضعاً لتصديق الجميع، بمعنى أنَّ هناك مقولاتٍ تحكي عن العالم الخارجيّ، وتُضاف إلى علمنا بالعالم الخارجي، وفي الوقت نفسه يعدّ صدقها قطعياً.
- 2 إنّ قواعد الاستنتاج بديهية الصدق (فهي مثلاً تحليلية وصدقها ناشئ من تعريفها).
- د _ تأسيساً على ما مرّ، يمكن إثباتُ صدقي عدد من القضايا التركيبية على نحو قطعيّ، بالاستناد إلى مقدمات تركيبية قطعية الصدق وبالاستمداد من قواعد الاستنتاج، بمعنى آنه يمكن استنتاجُ تلك القضايا من مقدمات «صادقة» و«على نحو معتبر».
- الإثباث في عقلائية الحد الأقصى، هو بمعنى رفع الجهل أو رفع
 عدم البقين إزاء صدق اعتقاد خاص، بيبان آخر: إنّ إثبات اعتقاد
 (P) هو بمعنى أنَّ صدق (P) يتضح من خلال مسار خاص على
 النحو الذي لا يبقى فيه أيَّ مجال لشكّ معقول إزاء الاعتقاد.

إذن معنى الإثبات، في مضمار عقلاتية الحد الأقصى، هو إقامة البرهان، وليس مجرّدَ كونه ضرباً من الاعتقاد، وذلك على النحو الذي يقتنع فيه جميعُ العقلاء بهذا البرهان في الأرمنة كافّة ويُذعنون إلى صدق.

هذا التعاطي الخاص مع الإثبات هو الذي نطلق عليه: «إثبات الحدّ الأقصى». وفي نطاق عقلاتيّة الحد الأقصى يصيرُ التعاطي مع إثبات الحد الأقصى ممكناً⁽¹⁾. كما تنظر «عقلاتيّة الحد الأقصى إلى «عقل» الإنسان بوصفه قرةً محايدة إزاء الرؤى الكرنية المتعارضة، ومن

ثمّ يمكن عبرٌ استمداد ذلك العقل، إثباتُ أمرٍ ما للجميع من دون المسبقات التي ترمي بظلالها، ويعيداً عن الرؤى الكونية التي يرتضيها الاشخاص(1).

من الواضح أنَّ عقلانيّة الحد الأقصى تتناسب بشكل تامّ مع مبدأ أصالة الواقع، وتتوافق توافقاً كاملاً مع مبدأ الإيمان بقدرة العقل القطعية، ونبذ التشكيك في «إمكان العلم بالعالم الخارجه؛ وهذه عناصر مستترة بأجمعها في إلهيّات القرون الوسطى.

ثم إنّ «شريعة العقل» (Rational Religion) تلك التي التفّ حولها أملُ اللوق (Virtuosi) في القرن السابع عشر، وأطلّت برأسها في نهاية المطاف من خلال القرن الثامن عشر من بين ثنايا التنوير، وفي خضمً العلمانية واللادينية(") ما كانت في الواقع إلاّ استمرازاً لعقيدة القرون العطى بمبدأ أصالة الواقع، وما شهدته تلك القرون من التزام بوضع عقلاتية المحد (Virtuosi) والأقصى. إنّ الإيمان بأنّ الطبيعة قابلةً للفهم (Rational) والإيمان بإمكان العلم) ما هما أيضاً إلاّ ميراثان وصلا على عصر التنوير من القرون الوسطى (Pational).

من جهة أخرى، بلحظ أنه وبرغم وجود اختلاف بين القرون الوسطى وعصر العقل (Age Of Reason) في إعطاء الأولوية للعقل أو الوحي، وأيضاً برغم وجود الاختلاف في آليات كلّ واحد منهما لإليات مذّعياته الدينية ــ المنهجية القائمة على أساس الاستدلال بالنسبة للقرون

مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (العقل والمعتقد الديني)، ترجمة أحمد نراقى وابراهيم سلطاني، منشورات طرح نور، ص77.

 ⁽²⁾ بشأن «أهل الذوق» انظر كتاب: العلم والدين، ص45.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص55 و 56.

الوسطى، والمنهجية التي تستند إلى التجربة بالنسبة إلى عصر العقل⁽¹⁾ _ إلاّ أنّه لا وجودَ لاختلاف ماهويّ بينهما في طبيعة الرؤية إلى العقل والعقلائيّة . لا ريب في أنّ أولئك الذين بحثوا عن جذور العلم الجديد في الفرضية المسبقة (Presupposition) التي تفيد أنّ الطبيعة قابلة للفهم، وفي رؤية الحد الأقصى التي حملتها القرونُ الوسطى إلى العقل والعقلائيّة؛ كانوا قد تعطّرا إلى هذه اللمحة الدقيقة على نحو جيد.

لقد كانت هيمنة هذه الرؤية على العلم وفلسفة العلم أكثر رسوخاً يكثير من هيمنتها على الفلسفة. فالنزعة الوضعية ازدهرت في أحضان العلم حتى في العقود الأولى للقرن العشرين؛ وهذه الوضعية لم تكن على استعداد لكي تستيدل أصل قابلية التأثير بأصل قابلية التحقيق، إلا بعد إدراك الخلل العميق الذي الحقّته عقلاتية الحد الأقصى؛ لتسجّل بذلك خطوة صغيرة على طريق الوصول إلى عقلاتية الحد الأدنى (العقلائة الثقية).

لتأمل مجدّداً في مفهوم ذلك العقل الذي تحدّث عنه النظام الأساسيّ للمجلس الفاتيكاني الأول، ودافع عن قدرته في إحراز المعرفة القطعية. في الواقع تضع اللاتحة الذي أصدرها البابا لويس الثالث عشر، بعد تسع سنوات من انتشار النظام الأساسيّ، في متناول اليد، مفتاح حلّ

^{(1) «}المناهج السائدة حيال معرفة الدين ـ أي معرفة البحد العقيدي في الدين ـ هي أربعة: السنج الاستدلالي، والتهذيبي، واللغل واخيراً التجريب، يقوم الحنج الاستدلالي بضعا على فرضية تغيد: أن المخالق الدينية مجهولة تلقائياً، وهم يحاجة إلى الاستدلال بنصاء الأرسطي الخاص وفي إطار المنطق والقلسفة الأرسطين . . . أما في النسج التجريبي فيتم التركيز على أن مسائل الإلهاب بيني أن تدرس عن طريق دواسة الطبيعة، ويصار إلى حسمها عمر تطيف الدعيج السائرة في العلوم التجريبي، عقالة علم الساماء ، إلى العالمة فناني، مجلة تقد ونظر، المزدوج 17 ـ 18، على هذا يمكن عد أنهات القرون الوسطى مثابلة مع الدعج الاستدلالي، في حين تعد أنهات أهل المذوق وعصر التنوير متطابقة مع الدعج الاستدلالي، في حين تعد أنهات أهل المذوق وعصر التنوير

اللغز، ويوضّح أيِّ عقل هو ذلك العقل الذي كانت الكنيسة تحمل رايته، لقد مجّدت تلك اللائحة العقائدية التوماسية (التي تتسب إلى توماس أكويناس) وامتدختها، وحتّت الفارسنة الكاثوليك على الاستلهام منها في طفيفتهم. أكثر من ذلك، نجد أنّه حتى في قلب القرن المشرين يلجأ البابا بولس السادس إلى طرح ادّماه أكبر، حين يبادر في مراسم خاصة قيمت بعناسبة إصدار طبعة جديدة من كتاب إلهيّات آكويناس، إلى القول: «إنّ تعاليم آكويناس هي خزينة لا تمثّل بمجموعة الدومينيك وحدها، بل هي ترتبط بالكنيسة برتمها، بل بالعالم أجمع، كما أنّ قيمة هذه الخزية لا تختصّ بالقرن الوسطى وحدها، بل لها قيمتها أيضاً على مدار جميع العصور بما في ذلك عصرنا الحاضره(").

لقد اعْمَد توماس آكويناس (1225 أو 1226 – 1274م) أكبر فيلسوف مدرسيّ، ففي كل مدرسة كاثوليكية تُدخل الفلسفة جزءاً من منهجها كان يصار إلى تدريس حكمتها بوصفها الحكمة الصحيحة . . . يعد توماس، إلى جوار ابن رشد، أحد شارخين كبيريّن لأرسطو، دأب توماس على متابعة أرسطو واقتفاء خطاه عن قرب في غالب الجهات، حتى صار أرسطو في أوساط الكاثوليك بمنزلة أحد الآباء الدينين⁽²²⁾.

هكذا يتضح أنّ الكتيسة المسيحية بعد الحقبة التي شهدت فيها إقبالاً، من قبل آبائها (من أمثال القديس أغوسطين) على فلسفة الرواقيين وفلسفة أفلوطين، ومن خلاله على فلسفة أفلاطون عبر القرون الأولى من تأسيسها، عادت لتذعن إلى الزعامة الفكرية الأرسطية لتقترن قبمتُها ومكانتها بقيمة فلسفة أرسطو ومكانته. ومع أنّ اختيارَ فلسفة أرسطو من بين بقية فلاسفة اليونان كان اختياراً لا شعورياً، إلاّ أنّه لم يتمّ بباعث المصادفة، فالكنيسة لم تكن مؤسسةً دينية وحسب، بل كانت مؤسسةً

⁽¹⁾ الفلسفة والإيمان المسيحى، ص25.

⁽²⁾ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص631.

اجتماعية ترى من وظائفها تشبيد نظام فكريّ منسجم بالكامل؛ يتحول إلى أساس يتهفى عليه نظام اجتماعي منسجم وعالمي. من الطبيعيّ للموسسة كهاده أن تجعل الفلسفة الأفاوطونية خياراً لها على المدى المطلول لتأسيس إلهيّاتها، لأنّ «القول بأصالة المعاني المعقولة وتزيه هذه المعاني والإيمان بتعاليمها، على ما كان يذهب إليه أفلاطون، يتناسب تعاملً ومذهب أهل الشك وشكهم في اعتبار عالم الأجسام، (أ)، ومن من أين يمكن لمؤسسة كالكنيسة تحمل رابةً تأسيس نظام اجتماعي عالمي في عالم الأجسام هذا؛ أن تذعرَ إلى منطق الشك وترضى بالتشكيك المعرفي بعالم الأجسام؟

إذا ما كان الأصلُ أن يُصار إلى إرساء نظام اجتماعي على قواعد الفلسفة الأفلاطونية، فإنّ الحصيلة لن تزيد على المكوّنات التي صوّرها أفلاطونُ بنفسه في «الجمهورية» (جمهورية أفلاطونُ)، وحينلذ من ذا الذي لا يعرف أنّ مثل هذا النظام على فرض تكوّنه وقيامه _ رغم استحالة ذلك _ لا يؤول إلى الانهيار والزوال.

إنَّ تعبيرَ سقراط عن المعرفة كان يتسم بقدر كبير من الحذر والاحتياط، ومن ثمّ فقد كان يركّز على «عدم المعرفة» أكثرَ من تركيزه على «المعرفة»⁽²⁾. وبذلك كلّه بقيت القرون الوسطى ومكتت العقلائيّة الأرسطوية.

ما كان يقصده عصرُ التنوير من المقلانيّة أيضاً هو عقلانيّة الحد الأقصى، وعقلانيّة القرون الوسطى. لقد استمد هذا العصر إيمانه بالرياضيات من أفلاطون⁽³⁾، بيدُ أنّه لم يطق المثالية الأفلاطونيّة. وفي

روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص385.

⁽²⁾ انظر، في هذا الشأن مقال: كارل بوبر، درباره دانستن وندانستن (حول التعلّم وعدم التعلّم)، ترجمة رحمان افشاري، مجلّة كيان، العدد27.

⁽³⁾ المصدر نفسه.

تنبيه للظواهر وضع جانباً الالتزام الأرسطي بالعلة الفانية والعلة الصورية،
بيد آنه لم يغيّر من التعاطي الأرسطي مع العلّة، ويقي أرسطيًا باللحاظ
المعرفي على أعمق مستوى، فلا هو الذي شكّ في قدرة العقل على
إنجاز فعل المعرفة القطعية وإمكان العلم بالعالم الخارجي، ولا هو الذي
تخلّى عن مبدأ أصالة الواقع، ونفض يدّه عن الصيغة الأرسطية لمبدأ
العلية. أما الشكيك الديكارتي الذي اكتسب صبغة مثالية بالكامل تنزع
إلى التركيز على المعد الذهني بدلاً من البُعد العين (أ)، فلم يستطع أن
يترك تأثيراً يُذكر على معطيات عصر التنزير ونظرته إلى العقل والعقلاتية،
يترك تأثيراً يُذكر على معطيات عصر التنزير ونظرته إلى العقل والعقلاتية،
المركب الجواب السريع الذي بادر إليه ديكارت نفسه في الرد على
المدلول الحقيقيّ لذلك الشك والمراد منه على وجه اليقين،
المدلول الحقيقيّ لذلك الشك والمراد منه على وجه اليقين.

نحن الآن مع تنامي النزعة المثالية وما شهدته من ازدهار في ذهن «كانت» القدير، وما راحت تتركه المثالية من تأثير حاسم وإيقاع راسخ على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده؛ بتنا نعي أهمية الشك الشدي عند ديكارت. العصر هو عصر العقل، ومع أنّ هذا العصرَ تأثر بديكارت في أبعاد وبنّى كثيرة (³⁾، إلاّ أنّه لم يدرك المغزى من تركيزه على الذهن بدلاً

مصير الأفكار، ص 358 وما بعدها.

⁽²⁾ ينظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ص779.

أ) اعتداً ما يبت ألف فإن بقية العملية تتقدم بيسر وسهولة... إن القسم الترميمي لنظرية العمرية العملية تتقدم بيسر وسهولة... إن الفسم التخريمي ، في هذا العمرة استخداء جيش مورب الأحكام المدرسية ، من قبل: وإن العملول لا يمكن العربية على حال على حال عالمة المقدرة المراجعة المستحدة الترمية المستحدة الترمية العربية ، من رحمة على حال على طريق بسير للتخلص من الشافة " ويبود أن ديكارت أشخط الله وسيلة ، لكي يبت على طبق المستحد المنافق على المستحد على طريق بسير للتخلص من الشافة " ويبود أن المكان يكون بشخط أدو المستحد المنافق المستحدد المنافق المستحدد المنافق المنافق المنافق المستحدد المنافق الم

من العين، هذا التركيز الذي عدّه «جيلسون» من أعجبِ مناظر التاريخ (1)، ومن ثمّ لم ينفُذ إلى إلهيّاته ولم يتّسق طريقه إليها.

مهما يكن من أمر، أزهم أنّ إلهيّات القرون الوسطى والهيّات عصر العقل هما وجهان لسكة واحدة، بسبب ما يحملانه من التزام الحد الاتفصى بالعقل والمقلانيّة، ويفعل رؤيتهما غير النقلية إلى هذين الاتفسى، بظهور همانوتيل كانت، فقط استطاعت الرؤية النقلية للعقل أن تأخذ طريقها إلى الفلسة حقيقة، ومنها إلى الإلهيّات. وهذا ما صار باعثا له إيان باربور، ليسجل بصيرة، خاصة أن منهجّ المعرفة أو الدرس الديني عند «كانت» هو بمثابة ردّ فعل، إزاء إفراطية عصر العقل في إطلاق مبدأ العقلانية وتعميمه على سائر مجالات الفكر وأنطقته بما في ذلك الإلهيّات.

لم تختلف الإلهيّاتُ الإسلامية عن إلهيّات القرون الوسطى، في التزاها بنظرة الحد الأقصى للمقل والمقلانيّة، فالتعريف السائد للمقل والمقلانيّة، فالتعريف السائد للمقل وهاترته في الإلهيّات الإسلامية، والذي يفرض هيمنةً على عقول كثير من المفكرين حتى عصرنا الحاضر، هو ما يفيد بأنّ العقل هو عبارة عن قرّة مدركة للمفاهيم الكلّية، وإنّ الدائرة التي يتحرك فيها والمجال المطلوب له، يتمثّلان في الاستدلال بالمعنى الأرسطيّ للكلمة وفي نطاق المعقولات الانتزاعية.

⁽¹⁾ إنَّ الجهاز الترحيديّ (الألومي) الديكاريّ برتّ» والتزمة الجذرية، واعترارة القانون، وما التحقيق المخاولة في المركات ذات الصلة بالخصيصة الزمانة السائلة المسرقة ؛ جميع مذه المناصر تكون مفهوماً بسيطاً للطبعة استطاع من علالة أخيراً كلّ من ظالمو تريتريّ نقط العلم الجديد في مسارة المعاصر اللاحم . . . لقد استطاع مذا النظام الذكري (النظام الذكري الديكارتي) أن يثير حباة البد خلال للاحث سنة، في مضما الأدكار المالونة، وعلى صعيد الكنولوجيا والسكون الاجتماعي، وفي المحصلة الأخيرة على صعيد الكنولوجيا مسير الألكار، مهاكل مهدد وفي المحصلة الأخيرة على صعيد تطلعات الوجاهية، نظر: مسير الألكار، مهاكلور مهاكل مهيد تطلعات الوجاهية، نظر:

- هذه الرؤية للعقل ومجاله استندت إلى المصادرات الآتية التي عدّتها مسبقات ثانتةً إزاء العقل والقوة العاقلة:
- مجال القرة العاقلة هو ممارسة الاستدلال على أساس البديهيات،
 وإنّ أيّ معرفة عقلية إمّا أن تكون بديهية، أو أن تثبت عن طريق
 الاستدلال، أو عبر الاستفادة من البديهيات (المقصود من الإثبات
 في الألهيّات الإسلامية هو إثبات الحد الأقصى أيضاً).
- 2 معنى التعقل والتفكّر هو أن يتحرك العقلُ صوب معرفة المجهول عبر تركيب المقدّمات في إطار القياس، وبرعاية الشروط المنطقية التي أبانها أرسطو واستُكملت على يد شارحيه وأتباعه، أما الاستقراء والتميل فلا قيمة لهما في هذا النسق إلا بالقدر الذي يعودان فيه إلى القياس.
- على هذا، سيكون معنى التدبر في الدين والتفكر فيه هو ممارسة الاستدلال، بمعونة المفاهيم الكلية والانتزاعية في قالب القياس، وأنَّ مقصود الدين من الحكمة أيضاً هو الحكمة البحثية والاستدلالية نفسها.
- معنى معقولية معتقد ما يتمثل بإمكان إقامة البرهان عليه، وحق
 العقل في تصديق الحقيقة يكمن فقط في إمكان إثباتها بالاستدلال
 البرهاني.
- على هذا، سبكون معنى معقولية المعتقدات الدينية هو الرصيد الاستدلالي الذي تتمتع به، وقابليتها للخضوع إلى مبدأ الاستدلال (الاستدلال على أساس المنطق الأرسطي).
- 4 معنى الدفاع العقلاني عن عقيدة ما هو توفير رصيد أو سند استدلالي لها. ومن ثم، فإن معنى الدفاع العقلاني عن الدين أيضاً هو إمكان تفسير تلك المعتقدات بمعونة الاستدلال الفلسفي،

وقدرتنا على الدفاع عنها استدلالياً بإزاء ما تواجهه من شبهات، (مرة أخرى الاستدلال على أساس المنطق الأرسطي)(1).

لقد تعثلت النتيجة الطبيعية للرؤية التي تستند إلى نظرة الحد الأقصى للعقل والعقلاتية ، بولادة مفهوم باسم الخطوط المحمر. فأولئك اللذين يؤمنون بقدرة السقل على معرفة الطبيعة رما بعد الطبيعة معرفة تقطعة ويقينية ، ويرون أنه من غير السائع الانجرار إلى أدنى شك في هذا المجال، والذين لم يلتزموا بموقف نقدي في مواجهة مبدأ «أصالة الواقع» و«إمكان العلم بالعالم الخارج»؛ يرون أنفسهم مضطرين للمبادة إلى وضع خطوط حمراة عند التعاطي مع أمور، نفضي بقوة إلى النبين العقلاني وتعللب بالحاج تقميراً عقلانياً

وفي شأن إلهيتات القرون الوسطى، كانت إلهيتاتُ الوحي هي التي
تحدّد الخطوط الحُمر تلك، أمّا إلهيتات عصر العقل فإنّ التجارب
والقوانين العلمية هي التي تنهض بالمهمة. حينما كانت إلهيتاتُ القرون
الوسطى تواجه تحدياً على مستوى النضاد بين العقل والوحي، فقد كانت
تبادر إلى الحكم بتعطيل العقل وتطلب من المؤمنين المتندينين الأوعان
إلى المقولة أو التعليم أو المسألة التي صارت في مواجهة العقل، على
المحد الأقصى إلى العقلاتية، وما دام معيارُ إلبات عقلاتِية حكم أو مسألة
المحد الأقصى إلى العقلاتية، وما دام معيارُ إلبات عقلاتِية حكم أو مسألة
التعاليم أو المسائل والمقولات والقضايا التي ترتبط بتلك الجهة من
الخطوط الحمر، يزداد تدريجياً.

لقد كان مركّب أصالة الواقع (عدم التشكيك في إمكان العلم بالعالم الخارجي) والعقلانيّة (إثبات الحد الأقصى)، يمثّل رؤيّة إيجابية

العلم والدين، ص70 و 86.

إلى العقل الإنساني تستبعد محدودياته، ومن هنا لم يأتِ إصرارُ متألمي القرون الوسطى، وعلى نحو أعمّ جهاز الكنيسة، في وضع الخطوط الحُمر إزاء نشاط العقل الإنسان وفعاليته معبّراً عن حَميّة أولئك وإيمانهم الديني، بل كان ناشئاً عن افتتانهم بالعقل الإنسان، ومن ثمّ ليس هناك فروقً تُذكر بين متألمي عصر الإيمان ومُلجدي عصر العقل.

من جهة أخرى، دابت إلهيّاتُ عصر العقل في موارد بروز التضاة بين العقل والوحي، للنزوع إلى التأويل المكشوف لنص الوحي، وبالتالي، فإنَّ ما تبقى من التعاليم والمقولات الدينة صار فاقداً لأي صبغة دينية. لقد أعطى هذا المصر لله صرورة المعمار المستقبل (ا) (Retired Architect) جيث عدّ «الخير الإلهيّة مو ذلك الذي تمثل في بدء إبداع الخليقة، وليس في الرحمة الجرالهية المُدامة، (2)، عالم الله «ترك العشيئة الخاصة وجنح إلى تأييد العشيئة العامة بشدة ((3)، وأيضاً: وعد اطراد الفانون وهدفيته دليلاً أساسيًا على حكمة الله، وليس إشارة إلى نزعة التدخل الإعجازي (4)، إلى آخر ما هناك.

أسّست القرونُ الوسطى خطوطًا حمراً بارزة جندًا، ومفكرو هذه القرون صنّفوا الحقائقُ المُشزلة في مجموعتين: «تتألف المجموعة الأولى من عدد من الحقائق المُشزلة هي وإن كانت وحياً، إلاّ أنّ إدراكها عن طريق العقل ممكنٌ أيضاً . . .

المجموعة الثانية من الحقائق المنزلة هي عبارة عن الأمور الإيمانية التي تم بيانها على نحو صحيح، بمعنى أنّها تمثّل كل ذلك الجزء من

⁽¹⁾ أبو القاسم فنايي، سلم السماء، نقد ونظر، المزدوج ص17 و 18، ص357، 364364.

⁽²⁾ المصدر نفسه.

⁽³⁾ المصدر نفسه.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص.53.

الدين الذي هو فوق مراتب العقل الإنساني، مثل التثليث (Trinity)، والاستخلاص (Redempition)، فلا وجود والتجسّد (Redempition)، فلا وجود لأي ضرب من التفكّر الفلسفي يمكن أن يقيم دليلاً ضرورياً لصالح حقيقة من هذا النوع، (أ)، وابتعير آكويناس: الوحي واجب، لأنَّ أهم الحقائق الإلهية أو الإلهيّات ليست بمتناول العقل. فوجود الله يمكن البرهنة عليه بالعقل والمنطق، أما التثليث والتجسّد فلاء (ث.

في مثل هذه الموارد تطالب الكنيسة الناس بالإيمان بهذه التعاليم الدينية من دون أن يلمسوا فيها المعقولية. ومع مرور الوقت، راحت ظلال الشك الجدّي ترمي بنفسها حتّى على معقولية تعاليم ومسائل، كان يحبّل للكنيسة أنّها قادرة على إثباتها باللائل العقلائية، فه "حتى بين فلاسفة ومتكلمين كبار من متأخري القرون الوسطى، برزّت ميول متزايدة كويناس وعدّما صحيحة وحسب، بل بادّرت لتنسب إلى الإيمان أيضاً روليس إلى العقل) حتّى تلك المسائل التي كان يعدّما مقدمات عقلية (وليس إلى العقل) حتّى تلك المسائل التي كان يعدّما مقدمات عقلية يمكن إثباتها بالدلائل العقلائية، ويقل شيئاً فضيئاً إلى أن وصل إلى حدّل المعقلائية، ويقل شيئاً فضيئاً إلى أن وصل إلى حدّ الصفهها.

وعلى الأساس نفسه راح حجم الخطوط الحمر التي تضعها الكنيسة يزداد تدريجياً بالنسبة نفسها ويكثر شيئاً فشيئاً: "منذ ستي آخر القرن الثالث عشر زاد دانس اسكاتس (Duns Scouts) في فهرس الحقائق المنزلة، التي ينبغي للإنسان المسيحيّ أن يؤمن بها من دون أن يستطيع إثباتها. وفي خاتمة رسالته عن المبدأ الأول (The First Principle on)

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص.50.

⁽²⁾ العقل والوحي في القرون الوسطى، ص60.

⁽³⁾ العلم والدين، ص23 و 24.

ذكر صراحة أن قدرة الله المطلقة (All-Powerfulnes) ، سعته الوجودية ، وحضوره الشامل المحيط (Omnipresence) ، وعنايته (Providence) ، ورحمانيته (Miser cord) بجميع الموجودات ، وبخاصة الإنسان، هي من المعتقدات التي لا يمكن إثبائها بالبرهان العقلي (أ).

بهذا الشكل عانت إلهات القرون الوسطى من تناقض كامل، فهي من جهة لا تؤمن بادنى شكّ بصلاحية العقل وقدرته على المعرفة القطعية واليقينية، ومن جهة أخرى راحت تُصدر حكمها بعجز هذا العقل نفسه، في مواجهة مجموعة من التعاليم والمسائل والمقولات. لقد كان المؤمنون مضطرين، في مثل هذه الموارد، للإغضاء عن عقل القوا المؤمن إلى تعطيله. إنّ روية محصنة ضد أي تقد للعقل، مشبّعة بقدته الإذعان إلى تعطيله. إنّ روية محصنة ضد أي تقد للعقل، مشبّعة بقدته الإذعان إلى تعلله للحصر فعاليته وحدهما بحدود خاصة، تضع فجأة أسواراً كثيرة حول العقل لمحاصرته. هذه الأسوار حملت باجمعها على العقل من خلاوجه، بحيث لم يكن ثنّة مفهوم لنقد العقل من الداخل؛ أي لنقد العقل من الداخل؛ أي

المنعطف الكانتي

يمكن تقسيم تاريخ الفلسفة بلحاظ "عمانوتيل كانت" إلى قسمين (2) لقد عمد «كانت» إلى وضع مذهب أصالة المعنى (المثالية)، بطريقة أهل النقد بدلاً من مذهب أصالة الواقع بسيرة أصحاب الجزم (3) . كان «كانت» نفسه يعبّر عن فلسفته بأنّها انقلاب كوبرنيكيّ، ويقول: «ما نريد أن نفعله هو ما قام به كوبرنيك نفسه لتوضيح الحركات السماوية.

⁽¹⁾ العقل والوحي في القرون الوسطى، ص61.

⁽²⁾ المصدرنفسه، ص60 و 62.

⁽³⁾ د. مير عبد الحسين نقيب زاده، فلسفة كانت (فلسفة كانت) منشورات آكاه، ص139.

فعندما لاحظ نيك آنه لا يمكن إحراز تقدّم، بالاستناد إلى الفرضية التي تفيد بانَّ الأجرام السماوية تتحرّك من حول الناظر، بادرَ إلى قلب المسار وسعى إلى اختبار فرضية معاكسة، مؤدّاها أنَّ الذي يتحرّك هو الناظر إلى الأجرام السماوية وأنَّ النجوم ساكنة، (1).

على هذا الأساس، فيقرّر كانت أن يضم الإنسانُ الذي يمارس فعلَّ المعرفة ثابتاً في الموكز، ويُخضع إلى البحث الأطرُ الحرّة من التجربة؛ أي ما يصدر عن الإنسان نفسه في موضوع المعرفة، (⁽²⁾.

انصب المسعى الكانتي على المسألة التي تفيد: وينبغي، وقبل كل شيء أن نمارس درساً نقدياً يطال قدرة العقل نفسه وقواه. وهذا ما غفل عنه أصحاب النزعة الجزمية ما بعد الطبيعية، بحيث انتهت الجزمية إلى ما يفيد بأن التقدّم في العلم يمكن قنظ بالاستناد إلى المفاهيم الفلسفية قبلُ*(ق، يقول كانت: هن دون دراسة طبيعة الحق الذي أملى على قبلُ الأنافة منها عن اللحوط، على هذا، تعدّ الجزمية مساراً لمعارسة جزمية يمارسها العلق المحضم من دون نقد مسبق لقواه*(ف، ويذلك: «ليست المحكمة التي المحكمة التي ينبغي أن تخضم لها (منهجيات المقل الجزمي) لِما بعد الطبيعة، أكثر من الدراسة القطرية للعقل المحض نفسه*(ف،

لقد أكّد «كانت» نفسه، في ديباجةٍ كتبَها لكتاب «مقدّمة على أي ميتافيزيقيا مستقبلية»، أنّ تحقّق أية معرفة ميتافيزيقية إنّما يتم في إطار

روح الفلسفة في القرون الوسطى، ص390.

⁽²⁾ د. مير عبد الحسين نقيب زاده، فلسفة كانت، ص156.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص156.

⁽⁴⁾ كانت، فردريك كابلتسون، ترجمة منوجهر بزركمهر، مؤسسة النشر الجامعي، ص45.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص 45.

الشروط التي ذكرها في منهجه النقدي. وما يبدو الآن، بعد مرور قرابة القرنين على ولادة الفلسفة النقدية، هو تحقّق الروية التي توقعها هذا النهاسوف الألمانيُّ اللامم على نحو مذهل مثير للدهشة أأنا، فعنذ دذلك الزمان حتى يومنا هذا ظلّت الفلسفةُ النقدية الحاكمة غارقةً في الفكر والنظر، و"ك. بهذا يكون (كانت، قد دخل معركة مزدوجة مع المسلمتين، أو الثانين المسبقين الأساسيّين اللّذين قامت عليهما عقلائيةُ القرون الوسطى، وعصر المقل؛ حيث واجه في آن واحد مبدأ أصالة الواقع وأيضاً قدرة العقل على معرفة ما يطلق عليه «ما بعد الطليعة».

لقد أرخَت عقلانية (كانت) النفدية التي يمكن تسميتها بعقلانية الحد الأدنى، بظلالها على صنوف المعرفة الإنسانية جميعها، وتركت تأثيرها على الحقول المعرفية كافة. لقد «انبغقت عقلانية الحد الأفنى من عقلانية الحد الأقضى، وما شاب الأخيرة من قيود وتحفظات؛ تكمن أهم وجوه التمايز بين هذين الضريين من التماطي مع المعلانية، في إيمان المعدق في مقام المكشف والإثبات، وذلك بعكس عقلانية الحد الأفنى من ما مكن كان كان يمكن لـ(3) من الناس أن يصل حقيقة مقولة صادقة، لكنه لا يستطيع أن يمكن لـ(3) من الناس أن يصل حقيقة على نحو عين، ومن ثم لا يمكن إثبات صدق أي مقولة، على النحو الدي يصدق بها جميع العقلاء في الأزمنة كافة (وذلك باستثناء المقولات الذي يصدق الموسوقية المقولات

في عقلانيّة الحدّ الأدنى يكون «الإثباتُ بمعنى إقامة البرهان وليس تعبيراً عن ضرب من الاعتقاد، بحيث يشترك معنا جميعُ العقلاء في

المصدر نفسه.

⁽²⁾ كانت، راجر اسكروتن، ترجمة على بايا، منشورات طرح نور، ص31.

⁽³⁾ ويل ديورانت، تاريخ الفلسفة، ص229.

المقدّمات والمسلّمات المسبّقة، فيقتعون بذلك البرهان ويذعنون من ثمّ المع صدق ذلك الاجتماد، نطلق على هذا الفحرب من الابات البابت المفيد» أو «الإنبات الموتبه أو «الإنبات المقيد» أو «الإنبات المقيد» أو أسالات المتقدة بعد «إنبات الحد الاقتصى» غير ممكن في نطاق عقلائية الحد الأدفى، لأن مقدمات ذلك النوع من الإثبات غيرٌ قابلة للحصول، على هذا لا يمكن عقد الأمل في مضمار المقلائية على شي» يتجاوز إنبات الحد الأدنى، (أ).

يمكن تسمية عقلاتية الحد الأدنى بمعنى من المعاني بالعقلاتية النقدية (Critical Rationalism) لأن عقلاتية الحد الأدنى، كما مرّ، ناشئة في الواقع من نقد المقل نفسه وكشف محدودياته وقيوده. من هذه الزاوية تمد عقلاتية الحد الأدنى أو العقلاتية النقدية ميراثاً كانتياً مباشراً: انتعامل العقلاتية النقدية مع قدرات العقل على نحو أكثر تواضعاً ومحدودية، بالمقارة مع النظرة الإيجابية الرحبية التي تحملها عقلاتية الحد الأقصى للعقل⁽²⁾.

في الحقيقة الممارس عقلُ الحد الأدنى تقلَين مزدوجَين: فهو من جهة يُخضِع للنقد والمساهلة كلَّ ما يُعرض عليه، ومن جهة أخرى يجعل المنسه موضوعاً للنقد والمراجعة الدائمة؛ ليكشف بذلك محدودياته إنضاء (أ. وهذه على وجه الدقة هي الرقية الكانتيّة للعقل، كما أنّها أيضاً تعبر عن المفهوم الذي يقصده من العقلاتيّة؛ فانقدُ كلَّ ما يوضع أمام العقل، وأيضاً نقد العقل نفسه هو ما يمثل بالضبط الفعالية العقلية التي عرضها وكانته للشرية.

رسالة معرفة الدين، ص188 _ 121.

⁽²⁾ المصدر نفسه.

⁽³⁾ العقل والمعتقد الديني، ص86 و 87.

إنَّ نقدَ الأمور بالعقل هو العقلاتيّة التي تعدّ مقوّمٌ فكر الحداثة، ونقدُ العقل نفسه يعدُ مقرّماً لفكر ما بعد الحداثة، لهذا السبب بالذات كتب الفيلسوفُ المعاصر جان فرانسوا ليوتا (ولد عام 1924م)، يقول: «ارتبط اسم «كانت» ببداية الحداثة ونهايتها في آن واحد، وما دام يقع في نهاية الحداثة فهو بدايةً لِما بعدُ الحداثة أيضاً» (أ).

المسألة الجديرة بالانتباه على هذا الصعيد، هي أذّ عقلائية الحد الأدني تكشف عن محدودياتها وتعلن عنها من داخل نطاق العقلائية نفسها، ومن دون الخروج عن دائرة العقل، (2). لقد كانت هذه العقلائية عقلائية حذه الداء، ومن هذه الزاوية كانت على المكس تعاماً من عقلائية القرون الوسطى، التي لم تكن تقرّ تقل بوجود أيّ محدودية للعقل في بعض المجالات، في حين تصدر أحكائها بتعطيل العقل في مجالات أخرى.

كان العقلُ في القرون الوسطى يُنقد من خارجه، أو الأفضل أن نقول: إنّه كان يُحاصر وتُعلى عليه خطوط حُمر ينتهي إليها، أمّا «المقل التقديّ فقد كان يوضح حدود نفسه من الداخل، ويذلك كان التصديق بوجود محدوديات للعقل والإذعان لها فعلاً عقلاتياً. على هذا الأساس أصبحت ساحاتُ الدين فما وراء طور العقلِ قابلة للتصديق أساساً في الإلهيّات المقلية ذات الحدّ الأذي التي تقوم على المقلاتية التقديد. بمعنى آنه لا ينتم التعامل مع ساحات الدين جميعها انطلاقاً من البُعد العقلي، كما أنّه ليس من الضروري أن تكون الاعتقادات بأجمعها معقولة، بيد أنّ المتألّة يسمى إلى تعيين حدود العقل من داخل أطروح مقولة أسبها عن طريق النقد الفقلاتية للمقار، ومن دون أن يصيرً إلى نقض أطروحة المقلاتية ونفيها، وبهذا الأسلوب يظهر تصديق الساحات

⁽¹⁾ رسالة معرفة الدين، ص121.

 ⁽²⁾ كانت، كريستوفر وانت وآندرج كليموفسكي، ترجمة حميد رضا أكبر، منشورات شيرازه، ص159.

اللامعقولة بوجه معقول أيضاً، على هذا يكون للدين في هذا النوع من الإلهيّات ساحاتٌ ما وراه العقل، لكنّ مجالً البحث العقلي في خصوص هذه الساحات مفترحٌ أيضاًه(أ).

لقد شقّت العقلانيَّةُ النقديّة الكانتيّة طريقياً بسرعة صوب الإلهيات، بحيث أجبرت جميع المفكرين الذين يعيشون هاجسَ الدين ومعرفتهم الدينية على أساس نواظم المفلاتية النقدية، طبيعيّ أن تكون الكنيشة أستئناء في هذه الفاعدة، فألصبولولن الدينيون الرسميون ظلّوا على يعلم إكانت، ويقُوا على إصرارهم في التمسك بأذبال عقلاتية الحد الأقصى، أمّا في شأن الميتافيزيها فقد كان اكتناء لا أفريًّا، وهو يستَيل بأنّه من غير الممكن أن تمتد معرفتنا إلى ما وراه حدود التجرية الممكنة بالسبة لنا.

لهذا السبب ذهب اكانت؛ إلى أنّه من غير الممكن إثبات وجود الله في مقام الآله المتعالي، من خلال العقل النظري، لقد كان ايرى أنّ البراهين التقليدية التي تثبت وجودَ الله أو تنفيه هي بحوثُ مطعودة. والأهم من ذلك هو اعتقاده بأنّ مثل هذه البراهين محكومة عادة بالإخفاق، لأنّها ناشئةٌ عن إطلاق مقولات وتعميم وسائل إلى دائرة تقع ما وراه التجربة، مع أن هذه المقولات والوسائل لا قيمه لها إلا في تقويم ما يقع داخل نطاق التجربة والحكم عليه، إذ إنّ البحث الفلسفيّ تقويم ما يقم داخل نطاق التجربة والحكم عليه، إذ إنّ البحث الفلسفيّ أخي مسائل كهذه يعدّ عملاً عبينًا ينتهي بتعارض الأحكام، أو يرجع إلى أحكام جدلية الطرفين (Antinomies) غير قابلة للحلّ مطلقاً، ثمّ إنّ البحوث القليدية في الترحيد الفلسفي تقصف بضعف التأليف، وإذا ما البوغيم، إمكان القلّم في هذه البحوث، فإنّ ذلك لا يزيد عن التوقيم الحرة المساحوث،

⁽¹⁾ رسالة معرفة الدين، ص121 و 122.

⁽²⁾ المصدر نفسه.

أمّا في مجال الدين نفسه، فقد أشار "كانت"، في كتاب "الدين في حدود العقل فقطاء (Religion Within The Limits Of Reason Alone) . الله الله ينفي وضعا المعاقبة والعقائد والأعمال الدينية في مضمار الحياة من المخالفة، وإلى أنّا ما يعرضه الناس من تجربة التكليف الأخلاقية إنمّا يتم الاحكام المينافيزيقية هي ثمرةً لمثل مذه الخيالات. على هذا، لا ينبغي تقيم التعاليم والأحكام الدينية على أساس ما تتضف به من صدق أو كذب، وإنّا هي مظاهر وتجلبات لبعضا أبعاد النجربة الأخلاقية، بهذا الشكل اخترل اكتابت الدين إلى أخلاق.

مسار الفكر الديني بعد «كانت»:

مر مسارُ الفكر الديني بعد «كانت» بقصة ميرة، فقد خضع لدائرة النقاش والمراجعة والنقد الرأيان اللذان تبناهما، متمثّلين بما ذهب إليه من عبيبة بحوث ما بعد الطبيعة والتوحيد الفلسفي، وكذلك اختزال الدين بالأخلاق، على سبيل المثال، ارتضى شلاير ماخر (1768 - 1848م) نقد واكانته لما بعد الطبيعة والإلهّتات الطبيعة (المقلية)، وأذعن إلى أنّه لا ينتبغي التعاملُ مع التعاليم والمقولات اللينية، من زاوية أنّها مقولات وتعاليم تنطوي على مذعيات علمية أو ميتأفيزيقية، بيد أنّه لم يرتض حل الدين وتفكيكه في الأخلاق. لقد «كان شلاير ماخر بعد بله أن أمل الدين وأساس مرمتكزه لا يكمن في تعاليم الوحي كما تعرضها النزية وأساسةي التغليدة، ولا في العقل الداوف كما هو شأنه في الإلهيّات الطبيعية (العقلية)، وليس أيضاً في الإرادة الأخلاقية عما هو عليه العال في النظام اللمناسفي الكانتي، وإنّما يكمن في الانتباء اللبيني (Awareness)، (ال.

 ⁽¹⁾ بهاء الدين خرمشاهي، دين يجوهي (دراسة الدين)، الدفتر الثاني، مير جاو اليادة، معهد علوم الإنسان، ص231.

على هذا الأساس انطلق مسارٌ في فلسفة الدين يطمح إلى التوصيف اللغة الدينية والعمل والعقيدة الدينية وتحليلها، وكان إلى جوار ذلك يرى عدم جدوى بحوث التوحيد الفلسفي. لقد كان هذا الانجاء يومن بأن الوظيفة الأساسية لفلسفة الدين هي إتارة العقيدة الدينية وليس تفسيرها وتعليلها أو ردّها، وإذا ما تجاوزنا وليام جهز الذي كان يذهب في العادة إلى أن موضوع الدين ومتعلقه هو العاطفة وليس الاعتقاد ولن يقيد مفكري هذا الاتجاه كشلاير ماخر، ورودولف أوتو، والضعف، أن الدين يتعلوي على اجداد على المتناب في ما بينهم بالشدة والضعف، أن الدين يعطوي على أبعاد عقلاتية واعتقادية أيضاً. ومن خلال هذه الفناعة تهيأت الأرضبة مجدداً لطرح مباحث التوحيد الفلسف.

التيارُ الآخر في فلسفة الدين الذي جاء متأخّراً عن الأول، كان يركّز على نفسير العقائد الدينية وتعليلها، فبرز من بين مفكّري هذا التيار بلانتينجا وسوين برن.

بهذا الشكل بادرَ الفكرُ الدينيّ بعد «كانت» إلى وضع أفكاره في مجال الميتافزيقيا في دائرة المساءلة والمراجعة والنقد. بيدَ أنَّ «كانت» نهضَ بدوره في تأريخ الفكر، وترك بصمانِه الثابئة الدائمة على هذا التاريخ. فقد استطاع أن يُقحم العقل النقديّ في مضمار الألهيّات، وأن يستبدل عقلانيّة الحدّ الأقصى بالعقلانيّة النقدية ويجعلُ الأخيرة تخلُف الأولى وتحل محلها.

إذا ما كان مسارُ العقلاتية النقدية يسعى إلى وضع الفرضيات على طاولة المساءلة والمراجعة والنقد، وإذا ما كان يهدف إلى إفشاء الدعاوى، وإخضاع كل حكم إلى محك النقد بل ووضع حتى العقل نفسه في دائرة النقد، وإذا ما كان يرمي إلى اختبار كلّ ما يطلق عليه اسم علم، فإنّه في ذلك كلّه يمارس المهمة نفسها التي مارسها الأنبياء، لكن بأسلوب جديد، ومن ثم ينبغي الترحيب بـ «الإلهيّات الحديثة».

عندما عقد المجلس الفاتيكائي الثاني اجتماعه قبل ثلاثين عاماً، أشاع آمالاً عريضة على هذا الصعيد، ففي الخطاب الافتتاحيّ لهذا المجمع أعلن البابا جان الثالث والعشرون اعتراضه الصريح على «دعاة الباس» الذي يُرون أنَّ عصر التجديد بالبقارة مع المناضي، ما هو إلاَّ تراجع كامل. لقد انتهت بحوثُ هذا المجمع ودراساته الكثيرة، إلى أنَّ تعدد عنه في النهاية ما أطلقَ عليها اسم وثيقة "الأمل والسرورية (Gandiumet Spes)، فقد نقرت هذه الوثيقة إلى تجديد «هذه المرحلة التاريخية الجديدة»، بوصفها استدارةً من ذلك المنعطف الذي يحمل «تصويراً استاتيكاً ساتناً للواقع»، صوبَ التصوير التكاملي له (آ).

بهذا يبدو أنّ الكنيسةَ راحت ترحّب الآن بالفكر النقديّ بعد قرون من العداء، وهذا مؤشّر ينطوي على أمل عريض.

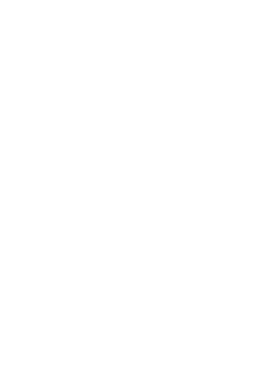
العلم والدين، ص131.



- الفصل الرابع

1. الدين والعقلانية 2. العقل والدين

الدين والعقلانيّة.. تحديد العلاقة



الدين والعقلانية

د. مصطفى ملكيان
 والشيخ علي العابدي
 و د. محمد لغناوزن^(*)

■ مل تتنمع الممتقدات الدينية بالعقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني مذا اتساقها الداخلي (Consistency) فحسب، أو أن القضية أبعد من ذلك، وترتفع إلى مستوى يجعل من الممكن إثبات تلك المعتقدات عقلاً؟

ملكيان: يمكن القول، مبدئياً، ومدخلاً للموضوع: إذَّ العقلانية تعني اتخاذ الأدلَّة الصحيحة مرجعية مطلقة (وهذا ما أريده أنا أيضاً من تعبير العقلانية). ولكن يبدو أن ثمة أنماطاً متعلدة للأدلَّة، كما يختلف معبار الصحة الذي يتطلبه دليل معين عنَّا يتطلبه دليل آخر. وهكنا يمكن معبار الصحة الذي يتطلبه دليل معنا عنّه إن الله وليل آخر. وهكنا يمكن شووناً وأدواراً متنزعة. وفي وصعنا تقسيم مستويات العقلانية جميعها إلى نوعين رئيسين: العقلانية النظرية ذات الصلة بالعقائد، والمقلانية المعلية التي تتعلق بالسلوك. وتقوم بوصف المقائد بالعلانية النظرية كما نصف السلوك بالعقلانية المعلية، فلو وصفنا فكرة معية بالعقلانية فإننا نريد بذلك العقلانية النظرية، أما لو وصفنا بذلك موقفاً عملياً فإننا نقصد

^(*) المشاركون باحثون من إيران، الترجمة: أ. سرمد الطائي.

حينئذ العقلانية العملية. ولكلا النوعين من العقلانية أقسام عديدة تتفرع عنه، هنالك مناقشات ودراسات كثيرة تناولت مختلف أنواع العقلانية، وقد تضمَّمت ما لا يحصى من الخلافات والرد والقبول.

التفسيرات المتنؤعة للعقلانية

الحقوق المقلانية النظرية، ولكن لا يمكن تقديم إجابة واحدة نهائية سوالكم، العقلانية النظرية، ولكن لا يمكن تقديم إجابة واحدة نهائية لذلك، لأنه قد جرى طرح تفسيرات عديدة للعقلانية النظرية. ربما كان في وسعنا أن نصف فكرة معينة بأنها عقلانية وهي إما أن تكون حينئذ بينهية أو أنه جرى استناجها من البنههات عبر استنلال موضوعي (وهذا أحد تفسيرات العقلانية). ووفق هذا المفهوم، لا يمكن القول بعقلانية في أمن الديانات والمذاهب. ولا شك في أن اللاعقلانية هذه لا تمني بطلان العقلان والمذاهب. ولا شك مطابقتها للواقم، بل إنّ لاعقلانيةا حيادية إزاء الصدق والكذب ولا تقضي إنّ المقادية موبعارة أقل تعقيداً؛ فإن العقيدة غير العقلانية وفق هذا المفهوم، يمكن أن تكون صحيحة كما يمكن أن تكون خاطئة.

2 ـ ووفقاً لتفسير آخر يمكننا أن نسبغ وصف العقلانية على تلك الفكرة التي تنسجم مع مقائد الإنسان وقناعاته كافق، أو مع أغلبيتها الساحقة على الأقل. وفي ضوء ذلك، لا بد من القول: إنه يمكن أن تصبح العقائد الدينية عقلانية في الغالب لدى الإنسان التقليدي غير الحداثي، بيد أن معظم العقائد هذه غالباً ما لا يمكن أن تكون عقلانية لدى الأموذج المحداثي من الناس. ولا شك في أن اللاعقلانية هذه أيضاً ليست بمعنى البطلان.

وعلى هامش المفهوم الثاني للعقلانية النظرية، في وسعنا القول: إنَّه من الممكن للعقائد الدينية أن تتمتع بانسجام داخلي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار منظومات عقيدية تتمتع أجزاؤها بانسجام داخلي فوصفناها بلون من المستبعد حينتذ أن توجد لدينا منظومة عقيدية دينية أمنظ المنظومة عقيدية دينية أمنظ المنظومة عقيدية معينة (دينية كانت أم غير يشبخ أم غير دينية كم و شيء ، وأن يكون في وسع المرء إنبات تلك المنظومة عقيل شيء آخر. إن الانسجام المداخلي هذا هو شرط حتمي للصحة والتطابق مع الواقع، غير أن توافر الشرط لا يكفي بمقدرة في ذلك، ولذلك لا يمكننا ببساطة أن نستنج الناني من الأول، إذ أتصور أنه لا يمكن أن تولي إلبات منظومة عقيلي، كما أشرت تولي إلبات منظومة عقيدية أو دينية أو مذهبية بمنهج عقلي، كما أشرت

3 - ويمكننا، حسب تفسير ثالث للعقلانية النظرية، أن نسبغ هذا الوصف على الفكرة التي لم تتكون نتيجة للمشاعر أو العاطفة أو الإيمان والتنبئد أو من خلال معايير وترجيحات أو انخيازات غير موضوعية مجردة عن الدليل. وفي ضوء ذلك، لا شلك في أن معظم العقائد الدينية تعظل عقائد من بعض العوامل المنافرة عالمره، غير أنها بالرغم من ذلك يمكن أن تكون صحيحة.

4 و5 _ إذا أمكن أن نعدّ الفكرة عقلانية حين تتوافر أبحاث كافية تدعمها وتؤيدها، فكيف نعيِّن مستوى الكفاية والقدر اللازم من البحث والدراسة، أو من هو الذي يحدد ذلك؟ وهنا توجد إجابات مختلفة.

قد يقال: إنَّ القدر الكافي من البحث والدرامة يتحدد على أساس ما يراه الشخص صاحب نفسه، وهذا هو المفهوم الرَّابِع للعقلانية النظرية، وفي وسعنا هنا القول بإمكانية منح العقائد الدينية صفة العقلانية. وهكذا الحال في ما إذا كان تحديد ذلك على أساس ما يؤمن به الشخص من معايير ومقاييس ذاته (Subjective)، وهو التفسير الخامس للمقلانية النظرية. رغم أنني أتصور أنَّ احتمال عقلانية هذه العقائد في ضوء المفهوم الخامس أقل منه على أساس المفهوم الرابع، ولكي يتضح الفارق بين المفهومين يمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار مثالاً على ذلك، فنفترض شخصاً في حوزته معايير تتحدد المقدار الكافي من البحث والدرس المشار إليه، وهي معايير تتجلى في أفعاله وأقواله وسائر شوونه، ونفترض أننا حين تناولنا أنموذجاً من الأفكار التي يعتفها لم يدعم فكرته بالقدر الكافي من الأبحاث، وهكذا فإن قناعته هذه ليست عقلانية بالمفهوم الخامس، لأن ما بذله من جهد يظل ناقصاً على أساس ما يعتلك من مقاييس. ولكن لو أنه في الوقت نفسه لم ينتبه إلى ما يتلك المناوعة على أساس تتقضيه معاييره تلك، وتصور أنه قد عزز قناعته (الخاطة طبماً) بالقدر الكافي من الجهد للطمي، فإن عقيدته تلك ستكون عقلانية وفق المفهوم الرابع لاعتقاده بأنه قد وفى بالمسترى المطلوب.

6 ـ وفي المفهوم السادس للعقلانية النظرية لا يكون تحديد القدر الكافي من الجهد العلمي منوطأ برأى الشخص نفسه ولا بمعاييره الذاتيه، بل يتحدد ذلك في ضوء المقاييس العامة الموضوعية (Objective)، وحسب هذا المفهوم لا يمكن وصف أي من العقائد بالعقلانية كما أتصور.

بين العقلانية والصُّوابية

ثمة المزيد من التنسيرات المقدمة للعقلاتية النظرية، وأتجنب استعراضها هنا بهدف الإيجاز. لكنني أجد من الضروري التأكيد أن عقلانية فو مرية، وعدمها (وفق مختلف مفاهيم العقلانية) هو شيء، وصواب تلك الفكرة وعدم صوابها شيء آخر. ولا بد من أن نحذر من الخلط بين هذين المستويين في تقييم المعتقدات، فيمعزل عن النظرية التي يعتمدها في ما يتصل بصواب الفكرة أو عدمه، وبغض النظر عن النظر عن

مفهوم العقلانية الذي نأخذه بعين الاعتبار، يمكن أن تكون عقيدةً ما صادقة وعقلانية في أن واحد، أو كاذبة وعقلانية، أو كاذبة وغير عقلانية، أو صادقة وغير عقلانية، كذلك. إن البحث في عقلانية المقيدة وملاحية في اعتناق العقائد من وجهة نظر البسمولوجي، فالمقيدة وصلاحية هي تلك التي نمتلك مسوعاً معرفياً استمولوجياً في اعتناقها سواه كانت مصيبة أم خاطئة، أما المقيدة غير العقلانية فهي تلك التي لا في الأمر الواقع نفسه. وقد أبديت تأكيداً على االزاوية المعرفية في الأمر الواقع نفسه. وقد أبديت تأكيداً على االزاوية المعرفية الاستمولوجية كي أشير إلى أنه من الممكن الحديث عن مسوغات تحدث عن ذلك. لكنني أناول هنا المسوع المعرفي وحسب. رغم أن الحديث عن المسوعًات غير المعرفية في ما يتصل بيناه المغيدة، هو في حد ذاته موضوع شيّق للغاية المعرفي وحسب. رغم أن

وعلى اعتبار أن «الكلام يجر الكلام» أود الإشارة إلى نقطة شيقة أخرى، وهي العلاقة بين العقلانية والأخلاق. فهل الاعتقاد بفكرة غير عقلانية هو أمر قبيح على الدوام من زاوية أخلاقية، بينما الإيمان بفكرة عقلانية هو أمر حسن على الدوام من الجانب الأخلاقي أو أن علينا هنا أيضاً القول بالتفصيل والتمييز بين عدة مستويات؟ اسمحوا لي أن أحيل هذا الموضوع إلى فرصة أخرى.

لغنهاوزن: ما أكثر أولئك الذين يعدّون العقل أداة في الوصول إلى نقاط مختلفة من نطاق الحقيقة والبرهان. إن الانساق الداخلي في أي قضية هو أمر يشبه الإشارة إلى نقطة في خارطة. والقول: إنَّ قضية ما تتمتع بانسجام داخلي هو بمثابة القول: إنَّ النقطة «المعيَّنة» التي نحاول بلوغها في الخارطة، حيث إن ذلك لا يعني أن بوسعنا الوصول إلى تلك

النقطة كما لا يعني أنه متعذر علينا. نلاحظ أن مفهوم العقلانية المطروح في مثال الاتساق سطحي وساذج إلى درجة تجعل منه بساطة مدعاة للسخرية. ولا شك في أن المثال هذا لا يمكنه أبداً تفسير دور العقلانية في تكوين الإدراك الحسى والقناعات ذات الصلة بالعلوم الطبيعية والتاريخ وتقنيات الحاسوب الالكتروني والرياضيات والأخلاق والمنطق والهندسة. فكيف لنا تخيُّل أن مثال الانسجام الداخلي يكون مجدياً في الإلهيات؟ ليس هناك من يتساءل عن أفكار الرياضيات، وهل أنها تكتسب العقلانية وفق مفهوم الانسجام الداخلي أو أنها عقلانية بمضمون أبعد من ذلك يجعلها قابلة للإثبات العقلي؟ نتولى في الرياضيات ضمن المرحلة الابتدائية مثلاً التدليل على أن العدد اثنين مضافاً إلى أسّه المساوي عشرة، سيساوي 1042؛ لكننا لا نتولى إثبات وجود الأعداد نفسها، وهذا السؤال ونظائره يتناسب أكثر مع الأقسام النظرية من الرياضيات. وقد أثبت غودل(١) أنه لا تكفينا في الرياضيات مجموعة من الأكسيومات⁽²⁾ التي تتمتع باتساق داخلي في ما بينها. ومنذ ذاك الحين، شاع لون من الأبحاث طرح السؤال الآتي: هل توجد مجموعة محددة من البديهيات في قسم خاص من الرياضيات؟ وأيضاً هل في وسعنا إثبات وجود مجموعة كهذه أساساً؟ ونحاول في ما يتصل بالمورد الأول

⁽¹⁾ Extr Gode (1) مروت غرول (1906 - 1918): طالم نمساوي في الرايضيات والصطفى مو جامعة قييا مند عام (1904 - وهر صاحب برمان غوذول الذي يتص على آنه ترجد، في نطاق أي نظام رياضي منطقي صاحب مسائل لا يمكن الإنها أو تشفيا هم الصاب من بديهيات خلط النظام، وإذن فمن غير الموكد أن لا تؤدي بديهيات علم الحلب الأسابية إلى نشوء بعض التانقضات، واقد عند غير كان المولدا أثر كبير في تقدم المنطق الرياضي (المترجم).

⁽²⁾ تعبير Axioma يعني البديهة، كما يستخدم في الدلالة على الحقيقة المقررة أو المسلمة وما يصطلح عليه بالأصل الموضوع في المنطق الكلاسيكي، ويخاصمة باب الصناعات الخمس. (المنزجم).

إثبات أن افتراض وجود مجموعة كهذه من البديهيات لا يؤدي إلى التنافض. وعلاوة على هذا، فإننا نسعى في ما يتصل بالقضية الثانية للتدليل على أنه ليس هنالك فرضية حول مجموعة بديهيات كهذه، وإلا فسيؤدى ذلك إلى التناقض.

المهم أن نتبه إلى أننا غير مضطرين في كلنا القضيتين إلى التساؤل عن طبيعة هذه البديهيات. ولا يمكن فهم هذه الأستلة إلا في إطار تلك المفاقيس العامة التي يجري دعمها كلّياً في أبحاث المنطق الرياضي. لكننا لا نمتلك في الإلهيات مقايس عامة ينفق عليها الجميع كهذه لتحدد لنا بدروها طبيعة البرهان المقبول، الأمر الذي أدى إلى استخدام المجاز والتمثيلات على نطاق واسع. كما أن هنالك غموضاً في الفكر اللاهوتي يكنف الآلية التي يمكن من خلالها البرهة على الانسجام الداخلي. يكنف الآلية التي يمكن من خلالها البرهة على الانسجام الداخلي ويمكننا بالطيع أن نحاول في الإلهيات بناء هقايس علمية صورية وعامة كهذه، ولو كتا قد أنجزنا ذلك لكان في وسعنا الآن، ووفق تلك المنقايس العامة، أن نتساءل عثماً يتمتع باتساق داخلي وما يمكن إثبائه.

يمكن أن نلاحظ، في إلهيات ابن وتوما الأكويني، منهجين في تكوين إلهيات صورية كهذه، فكما حاول اقليدس اختيار القضايا التي تبدو بديهية وبناء البرهان على ضوئها، فأسس مبدأ لعلم الهناسة، حاول كل من ابن سينا والأكويني العثور على المبادئ اللبيهية للمتافيزيقا في سبيل البرهنة على وجود الله. إن هدين المنهجين في الهناسة والإلهيات التهيا إلى المصير نفسه، فالبداهة التي كان مفروغاً منها عند القرآء الأوائل لمصنفات هؤلاء العلماء، راحت تهتز وتضعف نتيجة لتطور المنظرمات البديلة في الهنادسة والإلهيات، ولكن تواصلت الأبحاث في مختلف المنظرمات العالمية، ينا المنظومات العالمية، ينما نلاحظ أن المنظومات العالمية، في الإياضيات العالمية، بينما نلاحظ أن المنظومات العالمية، في الإياضيات العالمية، المنافرهات المتنوعة في الإلهيات لم تجد لها مكناناً في الدينافيزيقا نفسها تمرضت

إلى التفكيك. ولكن لا ينبغي اعتبار التفكك هذا نهاية للميتافيزيقا. ورغم أن هنالك دوريات أكاديمية وفيعة المستوى في هذا المجال، لكن ذلك لم يتمخض عن مقياس عام يمكن التدليل من خلاله على انساق المعتقدات الدينية، فضلاً عن إثبات صحتها.

إن غياب المقايس المينافيزيقية التي يجري الاتفاق عليها في الإلهيات بوصفها فرضية للبرهان، لا يعني أننا عاجزون عن إثبات وجود الله عبر منهج عقلي. لكن ذلك إنما يعني أننا لن نجد سوى القبلي من الركاب الذين نصطحبهم في مركب المقل، وذلك لأن الآخرين يجدون مركبات أخرى تقلهم نحو نقاط أخرى، [أي أن طريق المينافيزيقا عليته بالانشابات والتعرجات، ومن الصعب العثور على مسافرين يتجهون نحو الله].

في وسعنا مواصلة المنهج العقلي في سبيل استيعاب مبادئ الميتافزيقا التي يمكن من خلالها البرهنة على وجود الله، غير أننا لا نستطيع إقناع أولئك الذين ينكرون موضوعية مدركاتنا. أما في ما يتعلق بالجوانب الأخرى فيدو أن أولئك الذين نختلف معهم في وجهات النظر يفكرون بطريقة عقلانية بالكامل.

كانت هذه مجرد إشارة إلى أكثر الرؤى الرَّاهة شيوعاً في ما يتصل بالمعتقدات الدينية النظرية وكيفية اكتسابها صفة العقلانية، غير أن هنالك طرقاً أخرى يمكن للأفكار الدينية من خلالها أن تكتسب العقلانية، وهي سبل تتمتع بالأهمية نفسها على الأقل. إن العقلانية أداة توجه تفتح والخلط المنطقي عن مرآة الروح، فالعقلانية تصون التفكير عن والخلط المنطقي عن مرآة الروح، فالعقلانية تصون التفكير على المغالطات الخادمة التي تصدر عن الشياطين والنفس الأثارة بالسوء، والجانب السلبي الوحيد في العقلانية هو أنها تنسج أنطاط غير هادفة من الاستدلال، وهو ما يلزم أن نجد له مكنسة أخرى. أعني أن في وسعنا الاستدلال، وهو ما يلزم أن نجد له مكنسة أخرى. أعني أن في وسعنا توظيف العقلانية لصالح المعتقد الديني عبر أساليب أخرى غير برهان الاتساق الداخلي وبنية القياس. ورغم هذا كله لا أريد إنكار أن هنالك خيارات أخرى سوى العقلانية في وسمها تقديم العون للمعتقد الديني، كالرياضيات والعبادة والزهد أو الدعم المعنوي والروحي من المجتمع.

لم يتناول الفلاسفة الغربيون كثيراً هذا العوضوع في نطاقه العملي، وليس هنالك من الأبحاث سوى القليل عن كيفية اكتساب المعتقدات المصلية طابعاً عقائباً، بمعنى ما تطالبنا به معتقداتنا في ما يتصل بالله. وبعبارة أخرى: الموضوعات ذا الصلة بالأمر والنهي الإلهيين، والأعمال التي تقضي العقاب والثواب من الله مسحانه، وما يتعلق بالهدف من المجادة والقيم الدينية والأخلاق والفضيلة. وثعة استثناءات طبعاً مثل كتاب روبرت. إم. آموز، الجديد(1).

لكن، علماء الأصول والكلام في الثراث الإسلامي، اهتموا منذ قرون عديدة بدور العقل في تقييم الأحكام الدينية، كما قدم العرفاء، في هذا المجال، إسهامات تتعلق بالفضيلة بالدرجة الأولى. ومثلاً على ذلك طرح علماء الأصول قضايا تتصل بمسؤولية المكلف حيال الله عرب لا يتوافر أي حكم واضحع في مورد معين (وهذا ما قد يواجهنا في ظروف كثيرة، فربما خفي حكم شرعي معين على بعضهم، لأنه عاجز عن فهمه أو أنه يجهل الإسلام بالكامل، أو أنه لم يكن يعلم الحاكم المناسب في مردد خاص، أو لأنه لم يكن فقيهاً ولم يكن هنالك فقيه يمكنه الوصول إليه، بل ربما كان المرء فقيهاً غير أنه لم يتمكن من العثور على الحكم إليه، بل ربما كان المرء فقيهاً غير أنه لم يتمكن من العثور على الحكم

Roberto M. Adams, Finite and Infinite Goods: A Framework for (1) Ethics. (New York: Oxford University Press, 1990).

⁽²⁾ يشير لفنهارزن هنا إلى أحكام المقل الظاهرية في علم الأصول، والتي تقرر موقفاً عقلياً عملياً في مواطن الشك بالحكم الشرعي، وهو يقصد هنا قواعد من قبيل أصل البراءة المقلية أو أصل الاحتياط المقلى أو مهداً حق الطاعة. (المترجم).

في المصادر الشرعية. وتعبر الحلول المطروحة لمعالجة هذه القضايا عن الرؤية التي حملها علماء الأصول عمَّا يمكن أن يؤديَّه العقل في دور في تكوين أفكار تنصل بهذه الموارد.

وحين يكون في وسع العقل أن يسهم في العثور على حكم معين حتى لو كان يفيد التغذير وبراءة ذمة المكافف حيال تكليف محتمل مثلاً، فإنَّ هذا الحكم يكون على أساس مبادئ يدركها هو. غير أن هنالك خلافاً والسعاً حول هذه المبادئ بين أتباع المذاهب المتعددة وحتى بين أتباع المذهب الواحد، فالبرهان يقوم على مبادئ عقلانية، غير أن المقلاء يختلفون في تعديد المبادئ تلك.

تمثّل النقطة الأخيرة التي يجب أن لا نتجاهلها في ما يتصل بعقلانية المعتقد الديني، بالفرق بين البرهنة على المبادئ الأولى والبرهنة بوساطة المبادئ هذه، وهو ما تناولته أعمال أرسطو بشكل مسهب. يرى أرسطو أن الديالكتيك، أو الجدل، هو منهج مفيد في البرهنة بوساطة المبادئ الأولية، وتؤذّي العقلانية دوراً مهماً في ذلك، لكن هذه ليست بعقلانية القياس. ويتم تفسير هذا الديالكتيك عبر ملاحظة النظريات الشائعة على اختلافها وآراه الحكماه، كي يتولى بعد ذلك تناول كية توظيف هذه النظريات في معالجة مختلف القضايا.

حين نتمكن من معالجة قضية معينة عبر الاستعانة بمجموعة خاصة المبادئ، من دون مجموعة أخرى مناظرة، فإن ذلك سيدعم المجموعة الأولى، عنما يدلل على بطلان المجموعة الثانية وكلبها. وهنا نبد أن المعديد من البراهين في أخلاق أرسطو وأعماله العلمية عن الطبعة، أيضاً، قد جرى توظيفها من قبله بفية العثور على المبادئ الأولية. فهو ببدأ بملاحظة وجهات النظر المختلفة إلى الموضوع والإغارة إلى أقوال الفلاسفة وحتى السوفسطاتين، ثم ينتقل إلى القضايا التي لا يمكن معالجتها عبر النظرية التي هو في صدد الاعتراض عليها،

وإنما تتيسر معالجتها من خلال العبادئ التي يقترحها. وهذا لون خاص من الديالكتيك، إذ يمكن للديالكتيك أن يكون مجرد ممارسة جدلية غير هادفة، أي نمطاً من الرياضة الفكرية. ولكن المنهج الفلسفي يتمسك بالنظريات المشهورة، فحسب، في سبيل اكتشاف المبادئ الحقيقية، فالجدل يختبر فقط بينما تحاول الفلسفة أن تمسك بالحقيقة (أ).

العابدي:

القضية الأولى وتعديلها

جرى طرح الشُوال الأوَّل في ما يتصل بالعقلانية والدين (أو العقل والدين) بالشكل الآتي: هل تتمتع المعتقدات الدينية بالعقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل هذا بمعنى الاتساق في داخل المعتقدات هذه فحسب أو أن القضية أبعد من ذلك وترتفع إلى مستوى يجعل من الممكن إثبات تلك المعتقدات عقلياً؟ ونلاحظ على ذلك ما يأتي:

أَوُلاً _ أنصرُّر أن هذه الصياغة ناقصة وخاطئة في أن واحد، ذلك أن العقائد على نوعين: أحدهما العقائد الشخصية والآخر غير الشخصية التي هي قضايا يمكن تعميمها. لكن الصياغة الآنفة للسؤال لم تميَّر بين هذين القسمين، فظل السؤال معلَّقاً بين الذاتي والموضوعي.

لا يمكن إسباغ الطابع الكاتي على العقائد الشخصية، وستصنّف في حقل الشؤون الفردية حين لا تكون قد انبثقت عن مصدر عام، أما إذا انبثقت عن مصدر عام، أما إذا انبثقت عن مصدر عام فهي غير شخصية حينتذ، فنصنّف في حقل القضايا الموضوعية.

وكما سيأتي لاحقاً فإنه لا يمكن تفسير الحقيقة الدينية إلاَّ من

Metaphysics, 1004b, 2 - 22b. (1)

خلال القضايا العامة والمبادئ الكلّية والعقائد التي يمكن تعميمها، والتي تتصف بأنها موضوعية وغي ذاتية أو شخصية.

ثانياً _ إن السؤال سيكون خاطئاً لو استخدمنا القضايا بدلاً من المعتقدات بحيث تكون الصيافة كما يأتي: "هم تندع القضايا الدينية بالمعتلاية؟، اللهم إلا إذا ثم التبيه على أن المقصود بالقضايا الدينية ليس تلك القضايا التي هي من مقتضيات الدين. إذ إن القضايا تنقسم إلى عامة واكتسابية استتاجية من حيث كونها منبثقة عن الدين، وهذا ما ينطبق على الفضايا المقلية أيضاً.

وفي شوء ذلك، لا بد، في تفسير القضايا الدينية، من أن نعمد قبل كل شيء إلى التساؤل عن ماهية الدين، ونقوم بعد ذلك بالتساؤل عن ماهية العقل، وحينلذ تنقسم القضايا إلى نوعين: الأوَّل – تلك التي يقتضيها الدين والعقل، والثاني – تلك الفتة التي تتكون من خلال وساطة العقل المخاص بنحو اكتسابي استناي من مصادر الدين أو العقل، ولكن حيث أنها تتعلق بالعقل الخاص وجانب الاكتساب والاستناج فإنها قابلة للخطأ، ومن ثم فإنها ليست من مقضيات طبيعة العقل أو الدين، فهي ليست من المقتضيات الأولية للدين والعقل.

وسيتضح محور السؤال حين يتحقق هذا التقسيم وتتأسس المحددات والشروط للأنواع الثنائية في مختلف القضايا بل مختلف التصورات والفرضيات، وعندما تتحدد ماهية الدين بمعزل عن النظريات، إلى جانب ماهية العقل وماهية الواجبات والقانون. وبذلك يتميز السؤال الصحيح من غيره في ما يتصل بالقضايا الدينية.

رغم أن تقسيم القضايا إلى عامة واستنتاجية موجود منذ أمد طويل، بيد أن بلورته وتحديد مختلف المعطيات التي تترتب عليه لم يظهر في مرحلة بعيدة جداً، ولا سيما التمييز بين البراهين العامة والخاصة، ثم تحديد أحكام كل منهما في المعرفة البشرية القابلة للخطأ، على شكل نظرية أصبحت أساساً للحجاج والبرهان، فهذه الجوانب إما أنها لا تمتلك سابقة تاريخية أو أن تاريخ بحثها وتناولها ليس بالرصيد المهم في دائرة المعارف القابلة للخطأ. يمكن الخور على تقسيم للفضايا وتحديد الأحكام الخاصة بكل نوع منها وملاحظة أهمية وجود كل منها في مصادر العقل والدين، وذلك في سياق القبيمات التي بمكن تقليقها على المعلى المعلى ما موالأدلة بنحو خاص وما يتصل بالعقل العملي والقانون الأخلاقي بنحو أكثر خصوصية. وتنفضه في هذا السياق، دعوة الدينة الخالصة أو العقلية الخاصة. كما يدعو، في السياق نفسه، إلى تخليص مبدأ الالتزام المديني من الأمور القابلة للخطأ، ويؤكد على أهمية تخليص مبدأ الالتزام المديني من الأمور القابلة للخطأ، ويؤكد على أهمية وجود مرشدين أولياء لا يتطوق إليهم الجهل والخطأ.

وثالثاً: يكتسب السؤال غموضاً حين يدور حول القناعات والمقائد بشكل غير محدد، أما لو جرى تحديد العقائد تلك، فسيلاحظ السؤال مضمون كل منها والذي سيحظى بدوره بما يناسبه من إجابة.

إذن ثمة خطأ منطقي في السؤال غير المحدد عن العقائد الدينية، والذي جاء في السؤال الأول من الحوار، لأن التساؤل أخذ بعين الاعتبار عنواناً عاماً بمعزل عن مضمونه.

ورابعاً: إذا حاولنا تصحيح السؤال بأن نجعل موضوعه نوع العقائد الدينية وطبيعتها المامة، فإنه سيعود حيثلث إلى ما هية الدين، وحيث إن للك من الاستأزامات العقلية ومن استأزامات النظام العام كما سيأتي، فهو لن يصلح أن يكون موضوعاً للتساول عن العقلابية ولا يمكن الحكم في ضوته وتقييم الأشياء على أساسه فحسب، كما أنه لا يمكننا الحكم في من يتصل بطبيع على أساسه فحسب، كما أنه لا يمكننا الحكم في ما يتصل بطبيع العقل، ولا نستطيع في هذا النطاق سرى اتخاذه هو نفسه أساساً لتقييم

نفسه ومبدأ للحكم عليه. وسيأتي توضيح هذا في النقطة المتعلقة بالدين والعقل.

صياغة جدية وتصحيح للسؤال الأوال

في ضوء الملاحظات المقدَّمة أعلاه، نتولَّى الآن طرح الصياغة الصائبة.

هل يمكن، في النطاق الاكتسابي الاستنتاجي من العلم، وهو محدود متدرّج وقابل للخطأ، أن نعثر على أفكار أو قناعات تتَّصف بأنها دينية وأنها لا تنطوي على تناقض داخلي وهي أيضاً قابلة للبرهنة عليها عقليًا، في آن واحد؟

يمكن تحليل هذه الصياغة إلى ثلاثة أسئلة نهائية يعبر كل منها عن مرحلة في الابستمولوجيا الدينية: الأولى – من الممكن أن تكون الآراء وإلفناعات دينية. وهنا يجري تقييم جملة من النواحي ودراستها بوصفها شروط إمكانية ذلك ونطاقاته، وخصائص العلاقة بين هذه الأفكار المناعات والدين، وبالتالي المنهج في تحقيق تلك العلاقة والنسبة إلى الدين.

وفي المرحلة الثانية تجري دراسة ما يطرح من تساؤل عن اتساق الأفكار الاستنتاجية وغير العامة التي توصف بالدينية، وعدم تناقضها.

وننتهي في المرحلة الثالثة إلى السؤال الآتي: هل يمكن أن نثبت عقلياً هذه القناعات الاستنتاجية أو لا؟

وتوجد هذه المراحل الثلاث في ابستمولوجيا الدين في جهة، والابستمولوجيا العامة من جهة أخرى، في مستوى المبادئ.

ونلاحظ أن معالجة كل مرحلة منها يقدم لنا مفتاحاً لمعالجة المرحلة التالية لها، كما أن معالجة القضايا الرئيسية في المراحل الثلاث المذكورة سيوفر مفاتيح أو مداخل منهجية لتناول قضايا أخرى من الممكن أن تطرح.

وسيؤدي أي لون من المعوقات، في هذه المراحل الثلاث، إلى معوقات في مستويات المعرفة الأخرى، كما أن مختلف الاحكام المفرَّرة في نطاق الموضوعات المطروحة ضمن هذه المراحل، ستحدد طبيعة التقييمات والأحكام حول باقي القضايا التي تنبثن من المراحل الثلاث.

لن نجانب الصواب إذا قلنا: إنَّ تقييم المراحل المذكورة يتكافأ مع التقييمات والأحكام التي نقررها حيال مختلف قضايا العقل، الأمر الذي يجعل الموقف خلال المراحل سالفة الذكر يتقرر على اساس نقد الجهاز العقل نفسه، ومن خلال العقل المحض، بنحو لا تتدخل، في هذا الموقف النقدي، أي نظرية غير عامة مما يتصل بالعقل الخاص. (1).

وسيأتي قسم آخر ليتضمن إيضاحاً حول نقد العقل وعلاقة ذلك بالموقف في المراحل الثلاث.

نعود إلى الصيغة المعدَّلة من السؤال في ما يتصل بالعقلانية والدين، ونتولى تقييمه بغية إيضاح معناه ودائرته ومن أجل وضع شكله ومحتواه على المحك.

نقد الصيغة المعدَّلة من السؤال

رغم ما ينطوي عليه النقد الآتي من تفاصيل فإنَّه من الممكن استعراضه ضمن عدة مستويات: أولها .. على أي أساس انعطف السؤال

 ⁽¹⁾ يختلف نقد العقل هذا عن النقد «الكانطي»، إذ أن الأخير تناول العقل الخاص بنحو غامض غير محدد، فقد وقف كانط العقل في نقد العقل بشكل مبهم، وهو ما يعني توظيف العقل الخاص، أي نقد العقل الكلي بوساطة العقل الخاص، وهو أمر مستحيل.

عن الأمور الدينية، نحو الشؤون المنطقية والعقلية، ولماذا جرى التساؤل عن عقلانية الأفكار الاستنتاجية المنتسبة إلى الدين واتساقها المنطقي؟ وينطوي على هذا السؤال أساس كل قضية تدس معقولية المعتقدات أو اتساقها المنطقي، وهي تتمخض في بعدها التكميلي عن المستوى الثاني من النقد.

ونوضح هنا المستوى الأول من نقد موضوع العقلانية والدين، من خلال ملاحظة هذا السؤال.

رغم أن الأبحاث الأكثر جدة كثيراً ما تناولت موضوع عقلانية المعتقد الديني، ولكن قلما تطرقت إلى الداعي لطرح النساؤل عن المعتقد الديني وصلته بالأمور المنطقية كالمعقولية والانساق الداخلي ونحوهما، أو عن السبب لتقييمه في هذا الإطار.

تقودنا متابعة التساؤل هذا إلى جهاز العقل المركب، وتؤدي في هذا السياق إلى طرح الصلة النهائية بين العقل والدين في مجال التغسير. وفي مستوى أوسع إذا لم تكن قضايا الدين وقضايا العقل من نمط واحد، ولم يكن ثمة تقارن كامل بين إشكالياتهما، فإنه لا يمكن أبداً أن نتسامل عن الشؤون الدينية منطقياً وعقلياً.

نقد السؤال: المستوى الأول

إن أي قضية تتضمن لوناً من التعريف، وكل مقدمة تنطوي على شكل من أشكال التصديق، ومختلف أنواع النفي أو الإثبات، هذه النماذج جميعها عبارة عن اكتشاف عقلي وفعل منطقي، سواء كان مقيداً لم مطلقاً. إذ لا تستقيم قضية، أو عبارة من دون أن تتدخل فيها الظروف اللحية أو النفسية أو الفسلجية والبيلوجية، باستثناء ما كان في إطار الشوابط المنطقية العامة. كما أنه لا يمكن تبلور أي قضية، أو عبارة، من دون أن تتدخل الظروف المذكورة في تكوين جوانبها العامة، إلا ما كان بوساطة قوى العقل كالاكتشاف والحس.

ويمكن لهذه الظروف أن تؤثر على الجوانب الخاصة في عمليتي الاكتشاف والحس، لكن هذا التأثير إما أن يترلى إعداد الأرضية للإدراك أو يكون معهداً لاختلاله، وليس هنالك أي تأثير في ظروف الإدراك العامة. ولو كان هنالك وأثر لذلك في هذا المستوى لما كان للإدراكات فعل الكشف والدلالة والإضاءة، ولكانت تابعة للحالات النفسية والجمسية والشلجية واليولوجيّة (الجوية)، ولما كانت بالتالتي قادرة على التدليل على الصدق والكذب والاستتاج والتقييم والمحاكمة.

وفي ضوء ذلك، تمود طبيعة الإدراك في أشكاله كافة إلى اللون المنطقي والعقلي والشهودي والحسي، وتتحرك مختلف هذه الأنماط وتتحقق في نطاق النظام العقلي الكلي. وهكذا تكون ساتر التعاريف والقضايا داخلة في قضايا العقل وتعاريف العامة، سواء كانت حسبة أم غير حسبة من حيث خصائص كل منها، وسواء كانت تتصل بشؤون العقل العملي أو الأخلاقي أو العقل الديني أم لا.

إذن نلاحظ أن السؤال عن الأفكار الدينية وصلتها بمبادئ العقل، يناظر من جهة سؤالاً عن مجموعة من الأفكار العقلية وصلتها بمجموعة أخرى من قضايا العقل، ويناظر بنحو علكسي من جهة أخرى سؤالاً عن قضاياً عقلية في صلتها بمبادئ دينية.

ومستويات التساوق هذه تناظر بدورها المعادلة القائمة بين النظريات التجربية والنظريات العقلية في ضوء النظرية التركيبية⁽¹⁾.

هذه نظرية وحدة الميتافيزيقا والفيزياء، أو وحدة الأسلوب العقلي والمنهج التجريبي. يمكن وفق هذه النظرية تناول قضايا الميتافيزيقا ودراستها في النطاق التجريبي، كما يمكن تقيم=

التناظر والملازمة

جدير بالذكر أن التناظر مقولة تختلف عن التلازم، ولا يعني التناظر بين قضايا العقل وقضايا الدين ملازمة بين العقل والشرع، إذ أن مبدأ التلازم بين العقل والشريعة بلاحظ مسترى آخر غير ذلك التناظر. ويمكن أن يتحقق كل من التناظر والملازمة في نطاقه الخاص ضمن جملة من الشروط والمحددات، لكن لا يمكن أن نفسر أحدهما بالآخر . أبدأ.

يعدّ التناظر المذكور عن الشكل النهائي للقضايا والعبارات الدينية والعقيلة، وهو لا يتحرك في سياق استتناج الأمور الدينية من الأمور العقلية أو العكس.

لكن التلازم بين العقل والشريعة يستهدف استنتاج قضايا الدين من العقل واستخراد القضايا العقلية من الدين أيضاً.

إن التناظر هذا لا يعبر عن الملازمة المذكورة ولا يقتضيها، وإنما يقتضي إمكانية التلازم فحسب. لكن التلازم بين العقل والشريعة يقتضي التناظر بين طبيعة القضايا العقلية وطبيعة القضايا الدينية.

إذن فالنسبة بين التناظر والملازمة، في موضوع الدين والعقل، هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن كل ملازمة بين هاتين الفتتين تودي إلى تناظرها ولكن التناظر إنما يقتضي إمكان الملازمة فقط.

القضايا الفيزيانية في نطاق الميتافزيقا. وإضافة إلى ذلك فإن البرهنة على طرفي النفي والإنجاب يمكن أن تجري عبر المنهجين الميتافزيقي والطبيعي التجري، حيث أن ذلك لا يختص بابي من السفهجين، بل هو أمر عظلي أوسع من مناهج الميتافزيقا والتجرية والشهود، وكل أمر عظلي هو مشترك في مختلف الموادو التي يجري تقييمها عبر المقل، سواه المقل المحض أم التجريبي أم المقلل العملي أو الأخلاقي.

لا بد من أن نوضح هنا أن موضوع التلازم بين العقل والشريعة قد طرح منذ وقت طويل، وقُدُّم عدد من النظريات الرئيسية في ما يتصل بالانحياز إلى القول بالتلازم أو الاعتراض عليه . وفي هذا المجال، أشير إلى نظرية التمييز بين نطاقيين للملازمة في منطقتي العقل الخاص والعقل الكلي، وهي نظرية صاحب السطور التي تكون بمثابة نقد وتكميل لعدة نظريات في الموضوع.

ورغم أن موضوع التناظر ليس جديداً في مستوى مضممونه، غير أنه لم يحظ باهتمام كذلك الذي كان لموضوع الثلازم، وهو يصنف في دائرة الأبحاث الجديدة في الجانب المعرفي.

إن واحدة من النقاط الأساسية، في بحث التناظر، هي أنه يوفر لنا إمكانية التلازم بين العقل والدين، إذ مع غياب أي شكل من أشكال الاشتراك بين مسائل المجموعة (أ) ومسائل المجموعة (ب)، لا يمكن وجود أي لون من التلازم بينهما. لأن ذلك يعني مسوّعًا كافياً لاستحالة أن نستنج أمرراً غير متشابهة ولا اتساق بينها، من بعضها. ومثلاً على أن نستنج أمرراً غير متشابهة ولا اتساق بينها، من بعضها. ومثلاً على غلم النحو، ولذلك لا يسعنا أن نستنج قضايا للمثلات أو المنحيات من قواعد المتبدأ والخبر أو الاسم والفعل، والعكس صحيح أيضاً.

نقد السؤال: المستوى الثاني

هذا المستوى بمثابة صورة عكسية من المستوى الأول، وهو مكمل له أيضاً.

هل يمكن أن يتوافر اتساق داخلي في القضايا الاستنتاجية الدينية في منطقة العقل الخاص القابل للخطأ؟ وكذلك هل يمكن لهذه القضايا أن تتطابق مع معايير العقل الكلي؟ هي يمكن أن يجري إثباتها عقلياً؟

وفي وسعنا أن نقوم بعكس السؤال كما يأتي:

هل يمكن أن يتوافر اتساق داخلي في قضايا العقل الاستنتاجية في منطقة العقل الخاص القابل للخطأ؟ وهل يمكن لهذه القضايا أن تتطابق مع المعايير الدينية في مجالي العلم الخاصل والعام؟ وهل يمكن كذلك أن نتولى (ثباتها دينياً؟ هل يسوغ لنا أن نعدًها مستلزمة للقضايا الدينية؟

ويحتل هذا السؤال مكانة مهمة في علم الكلام وأصول الفقه، وتقع في هذا السياق موضوعات متعددة من قبيل الأدلة العقلية وملاكات العقل، ثم الملازمات العقلية. كما أن الخلاف القائم بين الأصوليين والإخباريين يتصل بالموقف من ذلك الموضوع، كما يرتبط بهذا ما نجده من اختلاف بين المذاهب السنية كالظاهرية ومدرسة الرأي والقياس.

قضيَّتان أساسيَّتان في مستويي النقد

يتضمن مستويا النقد المذكوران، في مجملهما، قضيتين أساسيتين من بضعة قضايا أساسية في مجال المعرفة الإنسانية والعقلانية والدراسات الدينية.

المسألة الأولى: كيف لنا أن نصف تلك الفتة من القضايا بالدينية مع أنها تقع في نطاق العقل الخاص والمعرفة الاستنتاجية للإنسان الذي يتطرق إليه الخطأ، وعلى أي أساس يقوم وصنفا هذا؟

وحيث اتصفت بذلك الآن (وهذا دليل على إمكان الانصاف) فغي ضوء أية محددات وشروط يتحقق هذا الشأن؟ وبعد توافر الشروط والمحددات في هذه القضايا، ذات الطابع الديني بمعنى عام والفقهي بمعنى خاص، هل يكون لهذه القضايا أثر ومعطى إنجازي أو أنها تتمتع بالحجية علاوة على ذلك؟ تتساءل بعد هذا: هل تصنيف هذه الأفكار التى تتكون في نطاق المعرفة الاستتاجية، في دائرة الأدلة والمنجزات اللازمة أو المتعدية⁽¹⁾ التي تتنجز وتكون حجة حتى على غير ذوي الاختصاص؟ وهذه المسألة هي عبارة عن إشكالية وكما لاحظتم فهي تتكون من عدة أسئلة، كل منها يمثل موضوعاً رئيسياً بحد ذاته.

المسألة الثانية وهي تتصل بالقضايا الواقعة في نطاق المعرفة الاستناجية القابلة للخطأ، والتي توصف بأنها دينية، فما هو لون علاقتها موضوعاً بواقع الديني نفسه؟ وكيف يتاح لها، والحال هذه، أن تخذ من قضايا الدين، في ذاته وكما هو واقعاً، مقياساً لها، فتحاكم لها، فتحاكم نفسها في ضوء ذلك وتقيم عليه كشفها ودلالتها المقبلة به؟ بعبارة أخرى: على أي أساس تكون هذه القضايا موهلة للدلالة والكشف عن واقع الدين وقضاياه في حد ذاته؟ وهاذا يعني وصفها بالدينية مم أنها قابلة للخطأ وتعانى قيوداً ومحدودية؟

ومثل ذلك يقال في شأن قضايا العقل وطبيعة علاقتها بالواقع، إذ تتسامل عن القضايا العقلة غير العامة والتي يتطرق إليها النخطأ: كيف لنا أن نعمد إلى قضايا العقل الخاص الاستنتاجية التي يتطرق إليها الخطأ ونقوم بوصفها بالواقعية؟ وعلى أي أساس يمكن لنا تقييمها في ضوء الواقع للتأكد من صدقها؟ وأخيراً، ما هو العبدا الذي تقوم عليه الدلالة والكشف في قضايا العقل الخاص؟ وأين تنتهي هذه الدلالة؟ وما هي الشروط التي لا بد من توافرها كي يتاح لقضايا العقل الخاص تخطي الإصار الذهن وإضاءة الواقع وحكاية؟

وهذه إشكالية شبهية بالمسألة السابقة أيضاً، فهي تتألف من عدة

⁽¹⁾ تمتاز نصوص الشيخ علي العابدي يكثرة ما يرد فيها من استعارات ومجازات عربية وفارسية، إلى دوجة تبلغ لوناً من التحلال أجياً. وهو هنا بيستهر اصطلاحي: اللغرب والتعدي من علم النحو والاقعال التي تلزم مفعولاً واحداً وتلك التي تتعدى إلى مفهولين. ولمن نجد بلاً من التسدان في النص العربي باستعارت هاد الشريم).

مسائل تعد رئيسية في مجال نقد العقل والمعرفة. كما أن تحقيق التقلم في الإجابة عليها يمثل تقدماً في الاستنتاج والاكتشاف العقليمي. كما تمثل الأسئلة التي تتكون منها هذه القضية أهم إشكالية يواجهها الاجتهاد على اللدوام، إذ إن كل تقدم يحوز في معالجة تعقيداتها، سيتهي بتحقيق تقدم في مراحل الاجتهاد، وبخاصة في ما يتصل بمنهج الاجتهاد عند الشبعة الإمامية، وهو منهج اكتشافي طريق بالكامل ولا يتقبل نظرية التصويب. ولا شك في أن الكثير من غير الإمامية قالوا بنظرية التخطئة المصوية. وقد جرى توضيح المنهج الاكتشافي في الاجتهاد في دراسة لكاتب السطور بعنوان: «نظرية الاكتشاف في دراسة لكاتب السطور بعنوان: «نظرية الاكتشاف في دراسة لكاتب السطور بعنوان: «نظرية الاكتشاف في

المسألة الثالثة: هل يمكن أن نصل إلى قضية دينية من خلال قضية عقلية؟ وهل يمكن بعبارة أخرى أن نستنج قضية دينية من قضية عقلية؟

ويعود هذا الموضوع إلى مسألة أخرى أكثر تعقيداً، إذ ما طبيعة العلاقة بين العقل والدين؟ وتطرح هنا قضية التلازم بين العقل والدين، وهي أكثر المسائل أهمية في ما يتصل بالاجتهاد علياساس الملاكات والأدلة العقلية. وحين يجري التدليل على تلك الملازمة وتفسيرها، يمكن أن يتم الانتقال من قضية عقلية في ضوء مضمونها، إلى قضية دينية تنظري على المضمون نفسه، واستتناجها منها.

وعلى هذا الأساس، نواجه في المسألة الثالثة أيضاً إشكالية تتمتع ببنية قوية ولا يمكن بسهولة معالجة تعقيداتها.

احتلَّت هذه الإشكالية قسماً واسعاً من أبحاث أصول الفقه، وقد عمل الإماميون خلال قرون عديدة على توسيع أبحائهم الثقدية لتشمل في العمق إشكالية العلاقة بين الدين والمقل، في ضوء المضامين الأساسية للتعاليم الواردة في الكتاب والسنة. ورغم ذلك، فإن الباب ظل مفتوحاً على الدوام لألوان من الحدس والنظريات الأخرى في سياق الاستنباط، وذلك باعتبار ما يتخصف به الكتاب والسنة من عمق لا متناه في المضامين: الأمر الذي يجعل اكتشافها وقراءتها تدريجية وتتطلب مرحلة طويلة، إضافة إلى ما تعانيه نظرياتنا من قويد ومحدودية في جانبها الدلالي وكاشفيتها بنحو يعرضها إلى تخطي الواقع.

الملازمة عند الإمامية وغيرهم

ثمة أبحاث مسبهة قدمها العلماء من غير الإمامية منذ مرحلة طويلة، فتناولوا علاقة العقل والدين في نطاق أصول الدين وفروعه أيضاً. ونجد أن إسهامات المعتزلة والأشاعرة من جهة والاتجاه الظاهري ومدرسة الرأي والقياس من جهة أخرى، تعبر عن طبيعة إطار هذا الموضوع عند غير الإمامية. ولم يقتصر نطاق الموضوع على دائرة العقل النظري بالطبع سواء عند الإمامية أم عند غيرهم، بل اتسعت لتشمل العقل العملي والأخلاقي. وظل نقد العقل على الدوام القضية الأكثر أهمية في هذا المجال ولا سيما لدى الإمامية، ذلك أن نصوص المعصومين تضمنت تأسيساً للمبادئ التي يجري تقييم العقل على ضوئها، وأرشدت بني البشر إلى مرتكزاتها الأساسية. وتتكون هذه التعاليم من ثلاثة عناصر: الأوَّل في صدد توظيف العقل نقدياً، والآخر لتبديد سلطة قوى العقل الجزئية التي تستبد بالعقل، في سبيل تجريدها عقلياً من صلاحيتها وسلب العقل الجزئي بأشكاله المختلفة قدرته على الزعم بامتلاك معرفة حصرية يحتكرها، وكذلك من أجل الحؤول دون أن تزعم فكرة جزئية بأنها تضمن نظرية أنتجها العقل الاستنتاجى الذي يتطرق إليه الخطأ مهما كان مستوى المعرفة وحجم النبوغ. أما العنصر الثالث فيوجه قوى العقل الجزئية نحو العقل الكلى المتعين بوصفه مرشداً إلبياً يلعب دور الهداية. المسألة الرابعة: وهي تتصل بالقضايا التي نشأت من خلال الاستنتاج والاستدلال ووصفت بذلك بالدينية، فهل يمكن أن نتساءل عنها من خلال قضايا العقل؟ وأن نتساءل عن طبيعة تطابقها مع المقايسس العقلية؟

ويكون عسك هذه المسألة كما يأتي: هل يمكن أن نتساءل عن القضايا العقلية من خلال القضايا الدينية ومدى تطابقها مع مقاييس الدين؟

وتختص هذه المسألة كما هو واضح من النص بالموضوعات الاجتهادية غير البديهية وغير العامة. أما القضايا ذات الصلة بطبيعة الدين بشكل عام وتحظى صلتها هذه بدعم من العقل الكلي، فهي خارجة عن نطاق هذه المسألة، بل ستكون مبدأ تقوم عليه، لأنها مقياس للمعقولية نفسها كما سيأتي في بيان ماهيتي العقل والدين. وبعبارة أخرى، فإن القضايا التي يمكن وقوع الخلاف في شأنها هي التي ستدخل في نطاق تلك المسألة وحسب، بينما لا تدخل فيه ولا تكون مشمولة بالسؤال المذكور، تلك القضايا ذات الصلة بطبيعة العقل والدين وفق البيان الأتي لاحقاً.

وهذه القضايا هي في نحوٍ لايمكن الاختلاف فيها، طبقاً لماهيتها نفسها.

القضايا التي لا ينطرق إليها الاختلاف

تمتاز هذه القضايا على الأقل بثلاث خصائص على نحو مانعة الخلو:

أولاً: إنها مستقلة عن تأثير الملابسات النفسية والقوالب الفكرية والأصول الموضوعة أو المسلمات (الأكسيومات)، إضافة إلى المعطيات السابقة والحالية والنبى الفسلجية والمناحي البيولونجة. ثانياً: إن وجود العقل يساوى وجود هذه القضايا، أو أنه يقتضي هذه القضايا ويستلزمها.

ثالثاً: أن يؤدي القول بخطئها إلى تخطئة مبادئ الاستدلال أو ماهيته.

وفي ضوء هذه الميزات، يتم فرز هذا النوع من القضايا. إن عدم الاختلاف فيها، بوصفه مقياساً هنا، هو بالطبع أمر منطقي ولا يكفي فيه أن نعود إلى الشهود أو الحس حتى لو تمتع الأخيران بطابع عام، وهذه إحدى نتائج نقد العقل والمعرفة، رغم أن معطيات الشهود العام والحس العام هى من نتائج النقد المذكور بوصف ذلك مبدأ عقلياً.

وفي ما يأتي بضعة أمثلة للقضايا العامة، كالقضية القاتلة: إذَّ كل ممكن بحاجة إلى علة، أو الأخرى التي تفيد بأنَّ كل حادث بحاجة إلى علة.

لا يمكن وصف هذه النماذج بالخطأ من دون أن نقع في تناقض، أو أن يؤدي ذلك إلى إلغاء مبادئ الاستدلال، وحتى لو قبلنا بالتناقض وألغينا هذه المبادئ فإن التخطئة ستظل بلا مضمون. إذ لا يمكن تكوين مفهوم ذي جدوى من ظهور شيء ممكن من دون احتياجه إلى علة.

فمع التخلي عن مبدأ العلّية لن يكون ذلك تخلياً عن المنطق والعقل المشترك فقط بل سيودي كذلك إلى تعطيل التجربة. وبمعزل عن ذلك، سنواجه في نطاق العلم تعقيدات في تفسير الظواهر وفي التنبؤ بها إيضاً، بنحو لن يجعمل في وصعنا التخلص من حالات التناقض والقاطع. ولدينا على هذا مثال من العقل العملي يقرر ما يأتي: عليك أن تعمل وفقاً للفكرة التي في وصعها أن تحقق كمالات بني البشر وأي كائن عاقل آخرٌ كلَّ على خدة و في أن واحد، وأن تحقق أيضاً كمالات هذه المجموعة بوصفها الكلي المجتمع. وتتمي هذه القضية إلى المدركات العامة للعقل العملي المشترك، ولا بد لكل تقنين أن يتبع مقياس القضية المذكورة كي يصبح قانوناً عاماً يدعمه العقل.

لا يمكن، في أي ظرف، أن نأخذ من العقل العملي مسوِّغاً لتخطي هذه القضية ونقضها، وهكذا فإن القضية سالفة الذكر هي من قوانين العقل العملي. ويمكن بالطبع تعميم هذا القانون على سائر كائنات عالم الإمكان، ولكن حيث إننا نرمي إلى تقديم أنموذج للقواعد العامة فقد اكتفينا بقضية محدودة تعود إلى قاعدة تحقيق الكمالات.

وهذا من القوانين التي تتحرك في نطاقي العقل والشرع مماً بما هو أوسع من الملازمة بين العقل والشرع، بمعنى أن ماهية كلُّ من الدين والعقل نفسها تقرر نظير هذا القانون في المستوى العملي.

وحيث إن قانوناً واحداً ينبثق من مصدرين، نستنج تطابقاً في مرحلة الواقع والأمر نفسه، بين قوانين الدين نفسه التي تتجرد عن أي نظرية بشرية، وقوانين العقل الكلي التي لا تتعلق بنظرية معينة، فتتوحد القوانين في حد ذاتها، رغم تعدد مناشئها.

ويتحقق اساس التلازم بين العقل والشريعة من خلال هذا التوحد في القوانين المرجعية، وهنالك بالطبع مرحلتان لهذا التلازم: إحداهما مرحلة العقل الكلي والأخرى مرحلة العقل الخاص الاستتناجي.

ويمكن، في مرحلة العقل الكلي فحسب، القول بالملازمة غير المشروطة، أما في مرحلة العقل الخاص الذي يتطرق إليه الخطأ، فالملازمة قائمة من جانب الشريعة، بمعنى أن كل ما أمر به الشرع لا بد من أن يأمر به العقل، ولكن ليست أوامر العقل هي أوامر الشرع بالضرورة. لأن أوامر العقل المحدود كثيراً ما تكون مخالفة للواقع، وبالتالي فإنها لا يمكن حينئذ أن تكون أوامر شرعية. فالشريعة تتطابق مع لاعقل الحقيقي على الدوام، لأنها معصومة عن مخالفة الواقع، كما أن العقل الحقيقي يتطابق على الدوام مع الريعة. أما العقل الاستنتاجي الخاص فإنه يتطابق مع الشرع حين يتطابق أيضاً مع العقل الكلي، ولا يمكن تحقق هذا التطابق في الموارد الأخرى لخطأ وجهة النظر التي اعتماها.

وإليك مثالاً آخر من العقل الأخلاقي، وهو يقرر ما يأتي: ينبغي العمل في ضوء مبدا الصدق، في مختلف المجالات.

ويتولى العقل الأخلاقي تأسيس القرانين للمضمون الأخلاقي، الأمر الذي يجعل قضايا هذا العقل كافة من نمط المضامين الأخلاقية، التي تنقبل التعميم من حيث كونها أخلاقية، وتظهر على شكل قوانين مامة

أما العقل العملي فإنه يؤكد القوانين على مستوى ضوابطها.

ويكمن الفرق بين لاعقلين الأخلاقي والعملي في أن الأخير يتناول القوانين الكلية العملية بعمزل عن طبيعة مضمونها، بينما يتعامل العقل الأخلاقي مع مضمونها الأخلاقي في ضوء ما تقتضيه هي نفسها، ويعمم جوهر ذلك المضون.

ونعود إلى أنموذجنا، فهو يقرر أنه ينبغي عدم تخطي الصدق تحت أي ظروف كانت، لأن الصدق، في مختلف مستوياته، يقتضي العموم ولا يكتفي بحالات جزئية. وينبثق عموم قوانين العقلين العملي والأخلاقي من معطياتهما ومعاييرهما، وهي لا تتقبل أي لون من التجزئة والاستثناء.

وثمة طبعاً نظرية تقول: إنّنا نواجه في الأخلاق قوانين تقبل الاستثناء على الدوام، أما قوانين الأخلاق التي لا تتقبل الاستثناء في ظروف خاصة فهي غير مجدية عملياً وليست بالمفيدة.

نقد الخلاف في شمولية القانون الأخلاقي

هنالك إشكال يتصل بهذه النظرية، وهو يفيد بأنَّ قانون الصدق مثار لاختلاف وجهات النظر، رغم أنه من قوانين العقل الكلي، ونجد أن ثمة وجهات نظر ترفضه في بعض الموارد. فإذا كان قانون الصدق، أو مختلف القوانين الأخلاقية المعضة، يقتضي التعميم والشمولية بذاته، المحمم مذه الشمولية على مختلف العقول، وإذا كان القانون الأخلاقي وحيث إنها قد اختلفت، نستتج أن القوانين الأخلاقية المحضة لا صلة لها بالعقل الكلي،

وفي الإجابة على ذلك، نقول: إذَّ هذا النوع من الإشكالات قد ورد في ما يتصل بسائر أقسام العقل، ويمكن فيها جميعها أن نعالج الإشكال بنحوين يتمثّق أحدهما بقضية الاستثناء في القانون العقلي، والآخر بالاختلاف حول قضايا العقل العامة، كما يأتي:

أولاً: قضية الاستثناء

إذا كان الاستثناء والتخصيص، في قانون العقل الكلي، هو في حد ذاته استثناء قانوني وكلي أيضاً، فهو لا يقبل الاستثناء حيتلاً، بل يصبح قانوناً إلى جانب القوانين الأخرى. أما إذا لم يكن ذلك الاستثناء قانوناً كلياً، فهو حيتذ ليس من معطيات العقل الكلي، وبالتالي فهو عاجز عن خرق كلية القانون العقلي وعمومه. وفي كلتا الحالتين يمكن صياغة مورد الاستثناء على شكل قضية شرطة:

> تصاغ الشرطية الأولى على شكل هذه المعادلة الشرطية: أما الثانية فتكون كما يأتى: (??O)?) X X ---X

أي أن تخصيص القانون العقلي، إن لم يكن في نفسه تخصيصاً كلياً وعقلياً، فإنه لا يسعنا اعتباره صادراً عن العقل الكلي، إضافة إلى أن الاستئناء إذا كان بعد تقرر القانون الكلي فهو غير صحيح لأنه يؤدي إلى التناقض، أما إذا كان موازياً لقرر القانون الكلي فإنه لا يستلزم التناقض، ولكنه يؤدي إلى التناقض، أما إذا كان موازياً لقرر القانون الكلي فإنه لا يعدل المناقض ولكنه يؤدي إلى تقيد القانون العلم منذ الأزل، ورغم أن هذا مما لا بأس به غير أنه سيستنزم التناقض لأن قانون العقل بطبيعته الأولية يقتضي عدم المحدودية. وفي ضوء هذا طبعاً لن يؤدي الاستئناء إلى التناقض في ما لو لم يكن القانون في طبيعته الاولية يقتضي الإطلاق.

وعلى هذا الأساس، تدخل مختلف التقييدات والتخصيصات التي تعد استثناءات، في مستوى القانون الكلي، وتصبح معبرة عن محدودية القانون في مورد خاص. كما أن النسخ في الشريعة يعكس محدودية الحكم المنسوخ، ولا يعني ذلك تغيراً في القانون بأسره. وهكذا فإن التخصيص والتقييد والنسخ الشرعي والعقلي هي أمور من نمط واحد، ويجري استخدامهما بطريقة مشابهة.

ثانياً: معالجة الخلاف في قضايا العقل الكلي

حيث إن قضايا العقل الكلي تمتاز جميعها بالكلية، فهي ترجع إلى استلزامات التعقل غير المقيدة، وهذا الاستلزام هو معيار كليتها. إذن لا يمكن حقاً أن نستنج قضية تتقاطع معها.

وعلى هذا، فإن الفكرة التي تتقاطع مع قضايا العقل الكلي لا تتمتع بأساس عقلي، وفي حالات التناقض هذه لا شك في أن العقل الاستنتاجي الخاص لم يتصور مضامين العقل الكلي، أو أنه لم يدرك تناقض الفكرة تلك مع العقل الكلي، أو أن العقل الاستنتاجي قد تحول بأكمله، أو في بعض جوانبه، إلى جهاز داخلي منفصل عن المنظومة الاستدلالية. وفي ضوء ما تقدم، نلاحظ أن البرهان، أو الملاك العقلي، يقتضي الكلية والعموم، وأنه لا يمكن تجزئى الملاكات والأدلة العقلية. فحين يقال مثلاً: إنَّ التناقض محال في مستوى ما وراء اللغة والمنطق، فإن ذلك يعني أنَّ استحالة التناقض قانون كلي لا يمكن معه افتراض التناقض في أي مورد أبداً.

وكذلك في ما يتصل بالعبارات والقضايا في مجال العقلين العملي والأخلاقي، فهي تقتضي الكلية والعموم ولا يمكن في أي مورد كان القول بأمور تتناقض مع تلك القضايا.

ومع هذه الصورة، فإن ثمة فرقاً جذرياً بين الشؤون النظرية والعملية، وهو أن القوانين النظرية تتأسس بشكل مستقل عن طبيعة مواقفنا وظروفنا، لأنها تتناول الواقع ولا صلة لها بالأفعال. على المكس من القوانين العملية التي تتصل بما نمتلك من مواقف ومؤهلات وظروف، وما يترافر في نطاق الفعل من ظروف وإمكانيات. وفي ضوء ذلك، نلاحظ أحياناً حصول تدافع وتقاطع بين قانونين أخلاقيين في لذلك، نلاحظ أحياناً حصول تدافع وتقاطع بين قانونين أخلاقيين في المستوى العملي، كما لو تسبيت كلمة صادقة في مقتل إنسان بريء، أن تعرض شخصان للغرق، ولم يكن في وسع فريق الإنقاذ نجدتهما معاً بل لا بد من التضحية بأحدهما في مسيل نجدة الآخر.

في هذه الموارد التي كثيراً ما تشهدها الحياة، ليس هنالك تقاطع التواتين الأخلاقية، ليس هنالك تقاطع حالات التزاحم والتعارض أم في غيرها. ولكن ثمة قيود ومحداودية ترتها الطبيعة المادية للأجساء، وهي تمثل نطاق الأفعال الحسبية، إضافة إلى المهود التي تفرض على قدراتنا الروحية والبدنية، وهم ما يؤدي بمجملة إلى عجزناً أحياناً عن العمل وفقاً لقانونين أخلاقين في الوقت نفسه. كما فقول في لغة أصول الفقة: إنه ليس هنالك تعارض في نفسه. كما نقول في لغة أصول الفقة: إنه ليس هنالك تعارض في الأحكام الشرعية الصادرة عن الله تعالى والتي يتولى الرسول

والمعصومون إبلاغها، ذلك أن الخطأ لا يتطرق إلى مصدر التشريع ولا إلى الجهة التي تتولى التبليغ. والحالة الوحيدة للتقاطع الممكن هي التزاحم، بمعنى أن المكلف حين لا يستطيع في وقت واحد أن يعمل وفقاً لعدة أحكام شرعية، فإن تلك الأحكام تتزاحم، وحين يعمل المكلف على أساس واحد منها فهو يعجز عن الإتيان بما يقتضيه سواه، من دون أن يؤدي ذلك إلى تقييد الحكم أو إلغائه أساساً.

وفي تلك الحالات، إنما يرتفع المنجز الإلزامي عن المكلفين لبعض الأحكام تلك بنحو التخيير العقلي، فعندما يحاول الطبيب مثلاً معالجة عدد من الحالات المرضية الطارئة ولا يتوافر لديه من إمكانيات العلاج سوى ما يكفي لمريض واحد، فإنه سيواجه حيتذ أزمة في الاختيار والترجيح.

ويعبر هذا المثال عن النزاحم العقلي والشرعي في آن واحد، ويمكس إضافة إلى ذلك وحدة في ماهية قضايا العقل والشرع في السياق الفوقي، وهو مستوى المضامين الحقيقية للفضايا أي مستوى «الأمر شمه). هذا الترحد في الماهية يشكل أساساً للملازمة بين قضايا العقل الكلي وقضايا الشرع، ويشكل كذلك أساساً لعدم التلازم بين قضايا العقل العقل التي يتطرق إليها الخطأ والضرورات من قضايا الشرع. وسيأتي، في موضوع الملاقة بين العقل والدين، توضيح هذا التأثير المزدوج للمستوى الفرقي في القضايا في ما يتصل بالملازمة وعدمها.

شمولية قوانين الأخلاق

يتضح مما سبق أن الجهاز الأخلاقي لا يحدد أي استثناء للصدق والحق والمروءة والرحمة والعدل، وغيرها من قيم الأخلاق، وأن تحديد هذه القوانين الأبدية وتخصيصها هو بمثابة إلغاء قانونيتها.

قصاری ما هنالك أن هذه القوانين تتزاحم بشكل طارئ عرضي

أحياناً، وتتعارض في المستوى العملي، نتيجة للعجز البشري ونقص الإمكانيات في نطاق الطبيعة والحس، ولا ينشأ هذا التعارض عن ماية قوانين الأخلاق وإنما عما يكتنف الإنسان والطبيعة من قيود ومحدودية.

وهذا ما يعني، في مجمله، تعزيزاً لمرتكزات العقل الكلي من جهة، وهو يوجه ماهية العقل من جهة أخرى نحو العقل المرشد في عالم الإمكان الوجودي، وهو عقل أوجده الله لتكميل نطاق الإمكان الوجودي هذا.

فرغم أن العقل الكلي يتابع قوانين الأخلاق المحضة بنحو شمولي أبدي، فيقوم بتوسيع نطاقها ليستوعب النطاق العالمي، لكن ثمة قيوداً لبتحدد مواقفة التي يتأسس في ضوء تلك القوانين. الأمر الذي يجعل الإنسانية عاجزة عن بلورة مواقفها الأخلاقية المحضة بنحو كلي في نطالق الطبيعة، حتى لو لم تكن تطمع سوى إلى مُثُل العقل الكلي، بل تتحقق مواقفها على الدوام في سياق أخلاقي محدود هر أعمق من السياق القبي رالمثالي).

سنواجه قسراً أبدياً وحتمية متواصلة وتعطيلاً وعبناً في المنظومة الكونية للمقل والأخلاق، على افتراض أن النظام الكوني يسير بطريقة واحدة فقط يقوم بموجبها العقل الكلي، وبتوجيه من الله، في مستوى النظام العام، بدعوة سائر الكائنات العائلة إلى القيم الأصيلة لقوانين الأخلاقي، ويحث من خلال الدوائر الأخلاقية جميع بني الإنسان ومختلف الكائنات العاقلة على العمل وفقاً للقوانين تلك، وبالتالي فإن الإنسان والكائنات العاقلة تعمل على تجاوز قيم العقل تاريخياً وزمنياً في المستويين العملي والأخلاقي نتيجة للمجز وقيود الطبيعة، فتتعرض قوانين الأخلاق على الدوام إلى حالات التقاطم والتزاحم وانقص.

غير أن التعطيل والعبث والحتمية المتواصلة هي أمور مستحيلة، ولذلك فمن الضروري في النظام العام أن يكون هنالك أشخاص يمكنهم أن يتواجدوا في تواصل الطبيعة الأبدي جامعين لصفات الكمال، فيعملوا وفقاً لقيم الأخلاق بشكل متقن أصيل، وبما يجعل كلاً منهم في حد ذاته قيمة متجسدة في العالم. وهذا ما يفسر ضرورة وجود المعصوم (ع) وتعيينه من قبل الله تعالى، من أجل تطابق النظام التكويني مع النظام الأخلاقي وفي سبيل تحقيق النظام الأكمل.

انتهينا حتى الآن من تقديم صياغة معدلة للسوال الأول، واستعرضنا مستويات جرى تحليلها ودراستها في تقييمنا لإشكالية الدين والمفلانية، وتطرقنا إلى إشكالية القضايا الأرجم، كما ميزنا بين العقل الكلي والعقل الخاص والقضايا العاملة التي لا يتطرق إليها الخلاف وتلك التي يمكن وقوع الخلاف حولها. وبذلك توافرت الأرضية لتحديد ماهية الدين وقضايا الدين الكلية وماهية العقل وقضاياه الكلية، إضافة إلى الصلة بين العقل والدين، وعلى هذا الأساس يمكن الآن تقديم إجابة عن السوال الأول.

ماهية الدين

يدرك العقل التركيبي، بكبيعته، كل قضية من هذا القبيل ويدعمها، بمعزل عن مختلف الظروف والملابسات. ولهذا فإن القضية الدينة، بوصفها شاملة لعموم الدين، تدرك من قبل العقل الكلي في ضوء ماهيته المنطقية نظرياً وعملياً وأخلاقياً، ويتحقق هذا الإدراك في مختلف الظروف، ويأخذ العقل باتباع تلك المعطيات.

وعلى هذا الأساس، لا يمكن في تحديد ماهية الدين أن نأخذ أي قضية يتطرق إليها الخلاف بعين الاعتبار. كما يصدق الأمر نفسه مع القضايا التي لا ترتفع إلى مستوى يدفع العقل إلى التصديق بها واحترامها واتباعها.

لكننا لا نمتلك، في عالم الإمكان، فكرى تتوافر فيها هذه

المواصفات في حد ذاتها ويشكل غير مقيد، سواء ضمن المستوى العملي والأخلاقي أم ضمن المستوى الوجودي، وهكذا فإن الأفكار الإلهية فقط هي التي تضطر العقل إلى ذلك من خلال العقل نفسه، لأن الله هو واجب الوجود ومبدأ عالم الوجود ومصدر الأخلاق.

ومن هذه الحقيقة ينضح أن الدين لا يمتلك ماهيته إلا بفضل الأفكار الإلهية، فليس هنالك معنى متصور للدين ولا وجود حقيقاً من دون الله، وفي ضوء ذلك، نقول في تعريف ماهية الدين: إن حقيقة الدين غير المقيدة تساوي المنظومة التي يكون الله مركزها ومصدرها، ويجري إدراك هذه المنظومة بعامتها من قبل العقل في حد ذاته، حيث يتقبلها وينقاد إليها، وإن لم يقترن ذلك بجوانبها التفصيلية والمعملية والمعملية والمعملية والمعالمة المقل المريف فإن منظومة الدين تتساوى مع منظومة العقل التركيبي، وهو العقل في مرتبته النظرية والعملية والأخلاقية.

إذن فالقوانين والماهيات العملية والأخلاقية، من حيث وجودها، وبغض النظر عن أي فكرة أخرى، هي القوانين الدينية نفسها في السياق الديني الأكثر عمومية وكلية.

والرابط الموضوعي بين منظومتي العقل والدين، في السياق هذا، هو أساس التلازم بين قوانين العقل والدين ف سياق تفصيلي كلي. ولا يسري قانون التلازم بشكل غير مقيد إلى المستويات الاجتهادية الفضيلية معرض للخطا في مرحلة الاستنتاج كما تقدم، ومن الممكن، وحسب القضايا المستنجة في هذه المرحلة، عبر الاجتهاد العقلي أو الديني، أن تتطابق مع واقع المقل أو واقع الدين. وبالتالي فإن فقد الفضايا الاستناجة الاجتهادية عقلياً و وينياً لا تسنزم الفقة الأخرى أيداً، بل من الممكن أن تستازمها بما يعني أن الاستلزام هذا مشروط ومعلق، كما لو قلنا: إذ القضية (أ)، وهي من قضايا العقل الاكتسابي، مطابقة للواقع، فحينئذ فحسب تكون القضية هذه مطابقة للشرع. أو إذا كانت الفضية (ب)، وهي من القضايا الاجتهادية، مطابقة مطابعة للشرع. أو إذا اكنت القضية (ب)، وهي من القضايا الاجتهادية، مطابقة لواقع الشريعة وأمرها نفسها، فإن القضية هذه تتطابق مع الواقع.

وفي كلتا القضيتين الشرطيتين يؤدي استثناء نقيض التنالي إلى صدق نقيض المقدم، فلو لم تكن القضية (أ) مطابقة للشرع، فالقضية نفسها لا تتطابق مع الواقع. ولو لم تتطابق القضية (ب) مع الواقع، فإنها لا تتطابق مع الشرع.

ونواجه، في هذا السياق، على الدوام جملة من المسائل الاجتهادية الأساسية، أولاها ما يتعلق بالاستياطات العقلية الاستناجية ممكنة الصدق وهل تتمتع بالحجية والمنجزية في الشرعيين أو إنها لمست بحجة ولا منجزة، وثانياً حول طبيعة الحجية والمنجزية في هدا القضايا وحدود ذلك وقيوده، وثالثاً على هذه الحجية لازمة أو متعدية (؟؟)، أما القضية الرابعة فندور حول موضوع التصويب والتخطئة، فكل الإمامية وكثيرون غيرهم يقولون بالتخطئة.

تحليل ماهية الدين

ثمة قسمان داخلي وعالمي للمنظومة التي تستوعب عناصر الدين ومبادئه العامة، والتي تتحدد بموقف العقل حيالها وإدراكه وتصديقه وانقياده لها، فهي تنقبل التحليل إلى هذين القسمين:

يتمثل القسم الداخلي بتلك العناصر والمبادئ التي يدركها العقل

⁽۱) تقدم في هامش سابق أن عابدي يستمير، في نظير هذا النص، اصطلاحي اللزوم والتعدي من علم النحو والأفدال التي نظرم مفعولاً واحداً وتلك التي تعدى إلى مفعول: "بقدال: هل تقف الحجية والمنجزية عند المجتهد أم أنهما يعدبات إلى المكافل إيضاً" (المنجرية)

ويتقاد إليها بطبيعته ومن دون حاجة إلى ممارسة النظر أو التعلم، كوجود الرب الواجب بالذات والعدل الإلهي العام والأنبياء والمرشدين المعصومين والعجزاء الأخروي الخالد، إضافة إلى تجنب القبح والسوء والأذى ووجوب الحسن والتقوى والإحسان وضرورة الصدق والأمانة وتجنب إهانة الأم (العمل على أساس بفض الآخرين والاستباء منهم) وعموم الحكم بالعدل، وسائر العناصر والقوانين الدينية العامة؛ إذ يدخل ذلك كله في القسم الداخلي من المنظومة الدينية الذي يدركه العقل الكلم من دونه حاجة إلى خوض مرحلة الاستتاج. ويشترك الشرع والعقل معاً في هذه العبادئ؛ الأمر الذي يجعلها تصنف على القسم الداخلي المذكور.

أما القسم العالمي فهو يشمل تلك العناصر والتعاليم والقوانين التي يدركها العقل وتنتقل إليه من خلال المرشد المعصوم. فالعقل بطبيعته يذعن إجمالاً لهذه التعاليم، وهذا اللون من الإذعان ينقل القسم العالمي من منظومة الدين إلى العقل. وفحوى هذا الإذعان الإجمالي أن سائر التعاليم التي يتولى المعصوم نقلها، عن الله تعالى، هي تعاليم الدين على أساس أنه صدر من المعصوم وأنه منسوب ومستند إليه.

وهذا الإذعان الإجمالي هو أحد قوانين العقل الكلي. وفي ضوئه يعدّ العقل كما الشرع، أن خبر المعصوم شرط لازم في دينية تلك التعاليم وهو كاف في إثباتها، كما أنه يعتقد بموضوعية (أ) خبر النبي والوصي في هذا، بمعن، أن إخبارهم عن الله تعالى شرط عقلي وشرعي لدينية تلك التعاليم.

 ⁽۱) يريد الكاتب بالعوضوع أحد معانيه في أصول الفقه، أي ما كان دخيلاً في فعلية الحكم.
 وتحققه، أي أن هذا الإبلاغ والإخراء موضوع للدينية التعاليم (وفق بعض استخدامات العوضوع الأصولية). وليس المراد من الموضوعية مقهومها المتعارف في ا يتصل بالذاني والعوضوضي ونحوه. (العرجم).

وقد ورد، في القرآن الكريم، أنموذج للنصوص الدينية التي تشتمل على سانر المبادئ المشتركة بين العقل والشرع، حيث جاء في الآية 91 من سورة النحل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهُ يَأْمُ وَالْمَدُلِ وَٱلْإِحْتُنِ وَلِيَاتِهِ بِي الْشَرْكَ وَبَنَاهَنَ عَنِ الْفَحْسَلَةِ وَاللّهَ عَنِ وَالْبَعْقَ بِعِظْكُمْ لَمُنَاكِمْ لَمُنَاكِمْ لَمُنْكَمْ لَمُنَاكِمْ لَمُنَاكِمْ لَمُنْكَمْ لَمُنَاكِمْ لَمُنْكَمْ لَمَاكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكَمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَلْمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكِمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْتُ وَلَمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَلْكُمْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْنُكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْكُمْ لَمْكُمْ لَمْكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْ لِمُنْكُمْ لَمْكُمْ لَمْنَاكِمْ لَمْكُمْ لَمْنَاكِمْ لَمْكُمْ لَمْنِهِمْ لِمِنْ لِمِنْكُمْ لَمْنِهِ لَمْنِهِ لْمُنْكُمْ لَمْنَاكُمْ لِمُنْكُمْ لَمْنَاكِمْ لِمِنْكُمْ لَمُنْكُمْ لِمُنْكُمْ لَمْلُكُمْ لَمْلُكُمْ لَمُنْكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُونُ لِمُنْتُمْ لِمُنْكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكِمْ لَمْنَالِمُ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لَمْنَاكُمْ لِمْنَالِكُمْ لِمُونَالِمُ لِمُنْكُمْ لِمُنْكُمْ لَمْنَالِهُمْ لَمْنُونَا لِمِنْكُونِ لَمْنَالِمُ لِمِنْكُمْ لِمُعْلِمُ لِمِنْكُمْ لِمِنْلِكُمْ لِم

فهذا النص يطرح ثلاثة مضامين أخلاقية يوصي بها الله بوصفها شاملة لعناصر الأخلاق، كما ينهي عن ثلاثة مضامين تتعارض مع أسس الأخلاق، وهذه التعاليم لا تقيد بعنصري التاريخ والجغرافيا ولا تتحدد بأي شرط آخر. في نفسير هذه الآية يواجهنا السؤال الآتي: ما هي طبيعة الأمر الإلهي المذكور، وهل هو أمر تشريعي أو تكويني أو أخلاقي أو تشريعي وأخلاقي في آن واحد؟ هل إنه يكتسب طابعاً مركباً من العناصر الثلاثة فهو تشريعي وأخلاقي وتكويني؟ وقد تناول كاتب هذه السطور الأوامر الأخلاقية في العدد 13 ما 14 من فصلية انقد ونظر، في قسم الأوامر الأخلاقية في العدد 13 ما نفصلية انقد ونظر، في قسم المنابا الأخلاقية في العدد 13 ما نفصلية انقد ونظر، في قسم

ماهية العقل

يجري استنتاج هذه القضية نفسها بنحو كلي من طبيعة العقل، بمعنى ما يتحرك في العقل من عناصر وأوامر ومبادئ، يتولى تقرير ماهية العقل للعقل نفسه علاوة على الفعل العقلي غير المقيد في حالات الصواب والخطأ.

والعقل، في مساره هذا، جهاز كلي غير خاص؛ له، نم حيث إنه عقل، أوامر منطقية في التعريف والاستدلال، كما يمتلك مسبقاً (appriory) عناصر ومبادئ وقوانين يوظفها مسبقاً في المعايير المنطقية، ويعمل على أساسها في حالات الصواب والخطأ وفي ممارسته للتقييم وإعادة النظر وفي مختلف الحالات بشكل عام. وفي ضوء ذلك، فإن أي تعريف أو قضية أو استدلال يجري تقريره من قبل العقل، في مختلف المدالات، هو من شؤون العقل الكلي ولا يرتهن يروية أو نظرية خاصة. وماهية العقل الكلي نفسه، لا تختص بالعقل النظري بل تستوعب العقلين: العملي والأخلاقي والعقل الحسي أيضاً. وفي مختلف أقسام العقل، يكفي تقرير العقل غير المفيد ضمن هذا السياق، في تحديد تعريفات العقل الكلي وقضايا، وقوانيته في مستوياته الأربعة نظرياً وعملياً وأخلاقياً وشهودياً.

معيار الصُّلة بين العقل والدين

تتمثل الصلة بين العقل والدين في لون من العلاقة يجري تحديده وتنظيمه ضمن معايير معيَّنة.

وهذه الشلة تتكون من قسمين: أحدهما يشمل المشتركات بين الدين والعقل نظير مبادئ الصدق والحسن وصدور العمل عن نية أخلاقية، والآخر يتولى نفسير مستويات التلازم بين العقل والدين. ويقوم هذا القسم على القسم الأول، بينما يقوم كلا القسمين على مبدأ التطابق بين العقل والشرع من أجل أن يكونا مشجين. ويقرر مبدأ التطابق أن كل ما يتصل بالشرع في الأمر نفسه والواقع فهو يتطابق مع الواقع الوجودي والأخلاقي، حيث إن الشرع معصوم عن الخطأ. كما أن كل ما يتصل بالعقل الكلي في الأمر نفسه طبقاً لما مر توضيحه في القانون السابق عن ماهية العقل، هو مطابق للشرع أيضاً، حيث إن العقل كلي ضروري وهم أساس كل وفض أو قبول وأي اكتشاف أو تخطئة. وتطابق هذا القانون في سياق فوقي تكون أعماله في سياق الدين، يتمخض عن هذه المشتراكت والملازمات ولاسيما في القسم الاجتهادي.

لا بد من مناسبة مستقلة لتناول صلة العقل والدين بضوابطها في المستويات الثلاثة، أي التطابق والعينية والملازمة، إضافة إلى استعراض قواعدها التطبيقية في مرحلة الاجتهاد الديني، حتى لو اقتصر ذلك على عرض موجز يلدرس طبيعة هذه الصلة من المطابقة حتى الملازمة ومنها حتى مرحلة الاستباط الشرعي، في الجانب النقدي للاستباط القاتم على الملازمات وفيعا يتصل بتحديد ما يمكن دعمه أو إثباته من مجموعة الاستباطات هذه. وقد تناول كاتب هذه السطور، في نظرية الاجتباطات هذه، وقد تناول كاتب هذه السطور، في نظرية الاجتباطات القائمة على الملازمات العقلية ، ودرسها بمستوى قابلياته المتواضعة، مؤكداً هناك أن النظريات العقلية لا تستلزم أحكام الشريعة رغم أنها قد تقترن بالبرهان العقلي أو التجربي، وهذا مبدأ نعتماء على أساس أن العقل الخاص الاكتسابي لا تتوافر ضمانات لصدق معطباته، وأنَّ الأدثة غير الكنية تتعلق بأسرها بمرحلة الاستناج التي لا تكون صادقة بالشفر ورقة. وقصارى ما هنالك أن ثمة ملازمة بين وجهة النظر العقلية التي تكونت عبر البرهان، والحكم الفقهي الذي يناسبها، لأن وجهة النظر لعذه ينينة بإلى ساحبها، والمحجهد الذي توصل إلى تلك التنجة العقلية عبر بالنسبة إلى صاحبها، والمحجهد الذي توصل إلى تلك التنجة العقلية عبر البرهان يتوصل أيضاً إلى حكم فقهي مناظر من خلال الملازمة.

وكما ذكرنا، في نظرية الاجتهاد الاكتشافي، وفي مقال آخر تحت عنوان: تقيم العلاقة بين العلم والدين، فإن العقل غير المعصوم لا ميدلك ضمانات لصدق معطيات، فلا يمكن تعميم نتاتجه العقلية على نطاقات العقول الأخرى، وهذا ما يقال أيضاً في شأن مختلف التاتج الاستتناجية لدى العقول المناظرة في تطرق الخطأ إليها إذ لا مسرِّع لتعميم نتائج أي منها إلى عقل آخر، نعم يمكن أن تتوصل العقول الأخرى إلى التيجة نفسها، وحينتذ تكون التيجة مسرُّعة لأنها بانت يقينية بالنسية لها. وفمة طبعاً خلاف بين الأصولين والإعباريين في هذه الدائرة من الحجية كذلك.

أعتقد، في ضوء ما سجلته من نقد لنظريات الاتجاهين في

الاستباط، ضمن هذا السياق، أن النتائج العقلية واستباطات الفقه التي تقوم على النتائج تلك من خلال قانون الملازمة، تمتلك حجية ومنجزية لازمين حتى لو كانت برهانية يقينية، ولا يسعهما أن يتعديا إلى غير الفقيه، وهذا يعني أن الاستباطات العقلية الاجتهادية ليست بحجة أو منجزة في ما يتصل بالآخرين. وهذه الرؤية حصيلة التمييز بين نوعين من الأدلة وأسباب التنجيز أي اللازم والمتعدى منها.

وسنتولى، في ما يأتي، بإيجاز تبيين قانون الاجتهاد العام الذي يستوعب جميع أجزائه، ويقرر هذا القانون أن مختلف أنواع الاجتهاد تتحرك في منطقة العلم الاستنتاجي والعقل الاستدلالي للإنسان غير المعصوم، سواء في ذلك الاجتهاد العقلي أم الشرعي أم المقارن. ولهذا يرى الأصوليون أن مجت الحجج والأدلة هو من أهم موضوعات أصول الفقة، إذ يتولى هذا القسم الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية حول الأدلة الظنية أو ما كان بمثابتها. وبعبارة أخرى فإننا نواجه في المرحلة الأولى السؤال الآتي: بعد أن عوننا أن الاستنباطات ليست صادقة بالفرورة، فما هو أساس حجيتها ومنجزيتها بالنسبة للفقهاء أنفسهم؟

ونساءل في المرحلة الثانية: حتى على تقدير يقينية الاستنباطات، فما هو المسرَّغ في تعدي حجيتها ومنجزيتها إلى المقلدين، وكيف يجري تعميمهما من الفقيه إلى نطاق تكاليف المقلدين؟ وثمة سوال ثالث، إذ لماذا تفقد الاستنباطات التي تقوم على أدلة العقل، منجزية وحجية يتعديان إلى المقلدين؟ (في ضوء ما توصل إليه بحثنا هذا بالطهم). وذلك بينما يتمتم الاستنباط القائم على الأدلة الشرعية بحجية ومنجزية متعدين ويصحبح المتعدين ويصحبح على الأدلة الشرعية بحصوبة ومنجزية متعدين ويصحبح أساء المتالية متعدين ويصحبح أساء المتالية المتعدين المتعدين المتعدين المتعدين المتعدين المتعدين الفتوى، حين تتوافر فيه المواصفات الكافية.

تأسس القانون العام المذكور بمعزل عن مبادئ الاجتهاد، إذ في إطار المبادئ نفسها تأتي مباحث الحجية والمنجزية وشروطهما وأدلة النفى والإنبات واللزوم والتعدي، فيما يتصل بالعبادئ الظنية كأخبار الآحاد وظهورات النص غير القطعية ومباحث لاسيرة الإجماعات غير اليقينية والدلالات المظنونة وغيرها من الشؤون غير اليقينية. أما العبادئ العامة التي هي أساس لمختلف ألوان النفي والإثبات والتقيم الشرعي، فإم لها حجية ذاتية عامة لأنها ضرورية الصدق، وذلك من قبيل النصوص الشرعة المتواترة التي تشمل حجيتها الفقيه والمقلد بنحو متكافئ.

أما المبادئ الأولية في الاستنباط الفقهي والديني فهي تتمتع بصدق منطقي مؤكد ويستحيل فيها الخطأ، الأمر الذي يجعل منها حجة بذاتها على مستوى كوني وبالنسبة لجميع العقول والحواس والأفراد، في ظل مختلف الظروف.

وتنحصر هذه المبادئ في كتاب الله وقول المعصوم وفعله وتقريره، وتتطابق معطيات هذه المبادئ في المرحلة الأولى مع معطيات المقل الكلي الضروري بطبيعته، وهو الذي يقرر مبدا استحالة التناقض وحاجة الممكنات إلى علة ونحوهما. بينما ثمة ملازمة غير مقيدة بينهما في المرحلة الثانية وهي مستوى التفاصيل.

معالجة السؤال الأول حول القضايا الاجتهادية

يتضح الجواب هنا في ضوء الحديث المار أعلاه، ورغم ذلك فلا بأس في استعراض الإجابة بإيجاز على أساس ما تقدم.

في ما يتصل بالقناعات التي تتجرَّد عن المسرِّغ العقلي والعقلائي والديني، أي تلك القضايا التي لم تحظ بدعم من الدين عبر المعصوم ولم يدعمها العقل، فهي وجهات نظر شخصية فحسب، ولا يمكن أبداً أن نعدها دينية أو ننسبها إلى الدين. وعلى هذا الأساس فلا يسعنا أن نقول في شأنها سوى أنها تتصل بالأشخاص وشؤونهم. أما القناعات التي هي على شكل قضايا تتمي إلى نطاق العقل الاستنتاجي غير البديهي، وتحظى بما يدعمها من الأدلة أو يسبغ عليها الطابع العقلي أو الديني، فيلزم أولاً تحديد مضمون كل منها وتقييمه، ثم تقييم الأدلة التي تقام عليها. ولا يمكن تسويغ اعتناق المرء أو رفضه لأي فكرة تنجرد عن الدليل الكافي العام.

إننا نجد أن جميع الأنبياء والمعصومين الاثني عشر والكتب السماوية بدعون العقل إلى سبيلهم من خلال الأدلة والبيّنات الواضحة العامة، ويتحدُّون سائر العقول من خلال العصمة والمعجزة والبرهان البديهي والاحتجاج، من دون أن يسمحوا بأي لون من ألوان التعميم لتناتج الأدلة التي يتطرق إليها الخط، ومن ثم فقد حرروا الإنسانية على أساس الواقع، والأمر نفسه من أغلال التعميمات التي تتجرد عن المسوِّغات العامة، كما حذروا الإنسان في ما يتصل بذلك.

وحين نلاحظ احتجاجات القرآن، وبعضها حجج الأنبياء السابقين التي علمهم الله إياها وخلدها في القرآن، واحتجاجات الرسول والأثمة التي جاءت من العلم اللذي، نجد أن ذلك قد نضمن استعراضاً فقصياً لمزاهم الأمم الأخرى وحججها، وطرحاً لما جرى تسجيله من نقد حيالها معززاً بالأدلة العامة، ونرى أن القرآن بادر بعد ذلك إلى تقديم القضايا الأساسة للدين والبيانات والزيُّر والكتاب المنير والأدلة السائرة بالنسبة لجميع العقول. ومن الأمثلة على ذلك احتجاجات الإمام الرضا (ع) ومناظراته مع زحماء الاتجاهات الكلامية والمذاهب والنحل.

وفي ما يتعلق بالمعتقدات التي تطرح على شكل قضايا تنسب إلى المقل أو الدين هلا ولك متوطأ المعقل أو الدين هلا ولك متوطأ المدراسة موسوعة عليها. والموقف العام متوى كل من هذه القضايا والأدلة التي أقيت عليها. والموقف العام يتطلب أن نضيف إليه قيداً يخصص عمومه، فتقول: لو كانت القضايا المنسوبة إلى الدين مطابقة لمعايير الدين فيمكن أن تكون دينية، ولا يعني هذا أنها دينية بحسب الواقع الشرعي، بل يعبر ذلك عن مجرد إمكانية دراستها ودعمها في ضوء المغايس الدينية الواردة في الأخبار

والسيرة والاخبار والتُصوص والمفاهيم، وباقي القضايا المنقحة في أصول الفقه والتفسير وعلم الدراية. ولكنها ليست صادقة بالضرورة لأنها تتصل بالعقل غير المعصوم، ومن الممكن أن يجري استبدالها بقناعات أخرى تم تحويلها إلى قضايا.

وإذا تطابقت قناعات كهذه مع معايير العقل المحددة، يمكن أن نصفها بالعقلية أو الدينية، من دون أن يعني وصفها بذلك أنها صادقة بالضرورة عقلياً أو شرعياً. ولا يتحقق صدقها العلمي بالضرورة سوى على تقدير أن تكون القضية نفسها من قضايا العقل الكلي الضروري، كما لا يتوافر لها الصدق الضروري دينياً وعقلياً في آن واحد، إلا حين تكون من قضايا الدين في واقعه وحقيقته، وهو ما ينحصر في وجوده الشرعي بكتاب الله وسيرة المعصوم وقوله. ويمكن لباقي القضايا أن تستبط من واقع الدين وحقيقته، بمعني إمكان وقوع ذلك في سياق الاستنباط على أساس الحدود والشروط التي تقرت في الاجتهاد الأصولي وفي أبواب الاجتهاد الفقيم.

من خلال الإجابة المقيدة المطروحة، آنفاً، يمكن الإجابة على ما جاء في نهاية السؤال السابق والذي كان كما يأتي: هل يسعنا أن نشبت عقلياً تلك الفضايا التى يمكن وصفها بالدينية؟

حيث أن القضايا مارة الذكر، بخصائصها المشار إليها، تسجم مع موازين العقل والدين معاً، يمكن إثباتها بالأدلة العقلية باعتبار إمكان ذلك مع الأدلة الدينية. لكن ذلك الإثبات بشقيه الديني والعقلي فوق طاقة الإنسان المحدود الذي يتطرق إليه الخطأ، فهو عاجز ضمائة صدق القضايا تلك دينياً وعقلياً بنحو يجري تعميمه إلى العقول كافة.

وإنما يتكفل هذه المهمة، وعلى مستوى سائر العقول، ومختلف مراتب الوجود الطوليى والعرضية، المعضومون الذين جعلهم الله في نظام الكون مرشدين وهداة وأثمة.

الخلاف في إمكانية الإثبات العقلى

تجدر الإشارة، هنا، إلى الخلاف الموجود في ما يتصل بإمكانية الإتبات العقلي، إذ أثير هذا الموضوع في الغرب قبل عصر النهضة ضمن الفلسفة واللاهوت، ولاسيما حول جملة من الأمور الني كانت تشيعها الكنيسة.

وجرى تعميم هذه القضية بعد عصر النهضة إلى نطاق الأمور العقلية المعحشة، وراحت تعد، منذ عصر «كانط»، من أكثر مسائل الميتافيزيقيا في فلسفة الغرب تعقيداً. كما أنها تطرح في فلسفة العلم والكلام الجديد بوصفها أهم مسألة في فلسفة العلم وفلسفة الدين.

وقدم كاتب هذه السطور، في هذا المجال، نظرية بعنوان: «قابلية التقييم الموضوعي، وهي ترى إمكانية الإلبات عقلياً وتجربياً وكذلك إمكانية الدعم عقلياً وتجربياً، ولكن على نحو مقيد محدود. وهي لا تقول بامتناع أن تجمع أساليب النفي والإثبات وإمكانية التقييم، وهي بذلك نظرية مركبة تلفيقية. وهذه النظرية هي حصيلة لنظرية إمكانية التقييم ميتافيزيقياً وقريائياً، وهي توحد بنحو أكثر عموماً بين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المنهجين المعقلي والتجربي بشكل تلفيقي.

 ■ هل الغاية (أو الغايات) التي يطرحها الدين في ما يتصل بوجود الإنسان وحياته، عقلانية؟ وما معنء عقلانيتها؟

العابدي: إذا كان المقصود بالدين ماهيته فهو يتطابق مع ماهية المغلق، فالغنات التي يحددها المغلق، فالغنات التي يحددها واقع الدين وحقيقته هي غايات معيارية. وتنبش هذه الغايات من صميم العقل الكلي، وهي ليست مجعولة بوساطة المواضعة والاعتبار والنظرية.

ومثالاً على هذا، نجد أن النظام يسود بين الناس بفضل تعميم القانون والعدل، وهذه غاية كونية تنبثق من العقل والدين نفسيهما، ولذلك فهي تسق مع النظام الأحسن والأكمل كما أن تجاوزها يؤدي إلى التراجع والانحطاط وجودياً.

أما لو كان المقصود بالدين هنا القناعات التي تطرح على شكل قضايا من دون ماهية الدين وواقعه، فإن الجواب يظل منوطاً بتناول مضامين القضايا مجتمعة أو كالاً منها على حدة، ولا يسعنا سوى الحصول على إجابات مقيدة.

ويتطلب تفصيل الجواب مناسبة مستقلة بغية التمييز بين غايات العقل الكلي وماهية الدين، والغايات المحدودة التي تفزرها وجهات نظر ورۋى يتطرق إليها الاختلاف.

ملكيان: إن عقلانية الغايات هي لون من العقلانية العملية، بالمعنى المتقدم في الإجابة السابقة. وتتناول هذه العقلانية الغاية أو الغايات التي ينبغي لنا أخذها في الحياة بنظر الاعتبار. والغاية العقلانية هي تلك تستحق من المرء أن ينفق عمره وطاقاته في سبيلها، ولا شك في إطار ذلك أن ثمة أهمية كبيرة لنسبة الاحتمال في تحقق الغاية تلك.

في حقيقة الأمر، لا نلاحظ تعبيرات ومفاهيم موحدة ومتشابهة في ما يتصل اللغاية (أو الغايات) التي طرحتها مختلف الأديان والمذاهب في ما يتصل بالرجود والحياة، وذلك بنحو لا يسمع لنا أن نقول: إلَّ هنالك موحدة يتحرك نحوها بنو الإنسان بشكل إجمالي، وفي ضعه ذلك ربعا لا يمكن تقديم إجابة نهائية على تساؤلكم. ورغم هذا كله نجد أن بعض فلاسفة تقديم إجابة تخصصين في علم الأديان المقارن، جعلوا «السعادة الأبدية المعيقة عنراناً عاماً لغايات الأديان تافة، وتجاهلوا ما يحيط بهذا التعبير من غموض، كما افترضوا أن السعادة بمواصفاتها هذه ممكنة التحقق، ولو شئنا أن نتابعهم في ذلك لأمكن القول: إنَّ هذه الغاية عقلانية، بمعنى أنها تستحق من المرء أن ينفق عمره وطاقاته في سبيل تحقيقها.

لغنهاوزن: في وسعنا أن نبتدئ بالسوال الآتي: بأي معن، يمكن للغايات أن تكون عقلاتية في ما يتصل بالوجود والحياة بنحو مطلق؟ وللمرء أن يدون كتاباً بأكمله للإجابة عن هذا التساؤل، حيث إن ثمة أيحاناً واسعة في الفلسفة تتصل بهذا الموضوع. وحول عقلاية تلك الغايات وطبيعتها من الممكن أن تمثل كل من النظريات التي طرحها الفلاسفة في مختلف العصور في موضوع العقل العملي. فصلاً من ذلك الكتاب، إذ في وصعا عالك أن تسامل وفقاً للنظرية موضوع الفصل: هل الكتاب، إذ في وصعاع عالك أن تسامل وفقاً للنظرية موضوع الفصل: هل تتسم الغايات المطروحة في التعاليم الدينية بالعقلانية أو لا؟

ولو عمدنا إلى تنفيذ تلك الفكرة للزمنا بالطبع تخصيص فصل آخر مقدِّمة للنكاب، نتناول فيه التعاليم الدينية المأخوذة بنظر الاعتبار. ولأمكن أيضاً دراسة الأمداف المتنوعة التي قدمتها الأديان بإيجاز، كي نركز البحث بعد ذلك على الإسلام، وننتقل أخيراً إلى جملة من التفسيرات التي طرحها المفكرون المسلمون حيال هدف الوجود.

ولو كان الأمر كذلك لوجدنا في حوزتنا عدداً من الخيارات والمعاني قياساً إلى عدة نظريات في العقلانية، التي يمكننا في ضوئها القول بعقلانية ما طرحه الدين من أهداف وغايات، على أساس التوصيفات التي قدمها مختلف المفكرين.

نرى، بشكل عام، أن ثمة عقلانية في ما طرحه الدين من أهداف للوجود والحياة، منذ زمن اليونان القديمة حتى بعض الفلاسفة الجدد، بمعنى أن نوس (Nous) أو الوعي العقلاني يمكنه أن يدرك أن الأهداف الدينية توجه سلوكنا بنحو حقيقي، وهي تقدم بالتأكيد وصفاع لغاية الخنق (Cration). غير أننا نجد في العصر الحديث، لدى هيوم وفيبر وسارتر وكثيرين غيرهم، اعتقاداً بأن الطبيعة تخلو من أي هدف تماماً، ويمكن للمرء أن يتخذ أياً من مبوله تقريباً دافعاً للسلوك. وحين نصل إلى المفكرين المعاصرين نجد تزايداً سنوياً الأولئك الذين يعربون عن عدم ارتباحهم حيان النظريات التي تجعل المقلانية العملية مفينة بالم وتما المعلانية التي تستخدم بنية تحقيق هدف معين بغض النظر عن لوناً من المعلانية التي تستخدم بنية تحقيق هدف معين بغض النظر عن طبيعه. وعلى أساس الرؤى التي وفقت الم المعادمات وعدت نقوم بمزاوجتها العقلانية أوسع من المفهوم المحدود الذي تقدمه، وحين نقوم بمزاوجتها مع المحاولات الجديدة في الدفاع عن عقلانية العقائد الدينية (كما خديد واكتسبت المعتقدات الدينية في إطارها المقلانية بالكامل.

ورغم الأثر الواسع الذي تركته نظرية العقلانية، لدى هيرم وفيير لفي الاقتصاد وعلم الاجتماع والإدارة والنظريات ذات الصلة بالإرادة وإنخاذ القرار، فإن معظم المفكرين يلاعتون حالياً لنواقصها، وهذا ما يقره فلاسفة يعملون داخل تلك الاتجاهات الفكرية. فقد حاول روبرت نوزيك (Nozick) مؤخراً أن يجد مكاناً في نظرية حول الإرادة لدور القيم الدينية النهائية⁽⁶⁾. نلمح في المنظرمات القليدية انساقاً أساسياً بين الغايات القائمة داخل بنية الخلق والأهداف التي تعمل قولين الدين والأخلاق على توجيه الإنسان نحوها، أو ما يعرف بالغايات التكوينية والتشريعية. ويمكن أن نعثر على فرضية الانساق بين غايات التكوين

⁽¹⁾ Zweckrationalitat عبير ألعاني مركب من كلمة Zweck. وتعني الغرض أو الهدف أو المصلحة وكلمة Rationalitat وهي العقلاتية، حسب مراجع اللغة الألمانية. (المترجم).

See Alvin Plantinga, Warranted Christian Belief (N.Y. Oxford, 2000). (2) Robert Nizick, The nature of Rationality (Priceton: Princeton Uni- (3)

Robert Nizick, The nature of Rationality (Priceton: Princeton University Press, 1993).

والتشريع في الفكر الصيني والفكر الهندي الكلاسيكيين وأيضاً في اليونان القديمة. أما الفكر الغربي المعاصر، بعد هيوم، فهو أساساً يعارض كلتا الفرضيتين، أي أنه يرفض وجود غايات تشريعية كما يرفض وجود هدف تكويني. وما زلنا نلاحظ في العلوم الحديثة مستويات رفض عديدة في ما يتعلق بالتفسيرات الغائية التي لا تتقبل التحويل، كما يعمل علماء الاجتماع في العادة على تقديم تفسيرات عملية لقوانين الدين والأخلاق. فهم مثلاً يبينون كيف تسهم قوانين كهذه في تعزيز الوحدة الاجتماعية، ويترقبون فى العديد من الحالات استخدام نظرية التكامل فى تفسير التوصيفات العملية. ويعترف كل من فلاسفة الأخلاق والفلسفة السياسية اليوم أن في وسع المرء أن يمنح المبادئ الدينية قيمة نهائية، ولنك بوصفها أمراً شخصياً فحسب، ويعتقد عدد من التجربيين والماديين وُدُوي التوجُّهات الفيزيائية بأنَّ القيم الدينية تنتمي إلى اللامعقول حتى لو كانت شأناً خاصاً، ذلك أنهم ينكرون القبليات والفرضيات الميتافيزيقية المسبقة لقيم كهذه، غير أن موقفهم هذا لا يستند إلى أي أساس صحيح. كما أن رفض الغائية في العلوم الطبيعية والاجتماعية هو حصيلة مواقف في حقل مناهج البحث العلمي (ميتودولوجي) يمكن الاعتراض عليها. وعلى أي حال فإن إنكار الغائية لا يقوم أساساً على فهم ماهية العقلانية، وحتى على تقدير أن نتبنى مناهج البحث العلمي التي ترفض تفسير الغائية، فلا يعني ذلك تأسيس منهج فلسفي معارض للغائية في الميتافيزيقيا.

وفي ضوء ذلك، نرى أن محاولات تجريد الغايات الدينية من . العقلانية، تعنى بالهزيمة في نهاية المطاف، وأن التيار الأصلي في الفكر الفلسفي ينسجم في ما يتصل بموضوع العقلانية، مع عقلانية الغايات الدينية. غير أن هذا لا يثبت معقولية الأهداف الدينية، وستعجز مختلف البراهين التي نقيمها عن إقناع أولتك الذين اعتنقوا مسبقاً أيديولوجيا لا البراهين التي نقيمها عن إقناع أولتك الذين اعتنقوا مسبقاً أيديولوجيا لا دينة. أما لو افترضنا أتنا نخاطب من يبحث بصدق عن الحقيقة من دون تطرف أر تعصب، فمن المفترض أن لا يكون من الصعب جداً اقتناعه بعقلائية الغايات الدينية. يبد وأن هنالك حاجة فطرية لتفسير غايات الوجود ترسخت في روح الإنسان، وهو يقتنع بمجرد الفرضيات ذات الصلة بالمصدر المتعالي والأهداف الإلهية، فتؤمن الروح بهذه الفرضيات برغبة وتشوق، وتأخذ بمواكبة هذا النظام وذلك الهدف وتنسجم معهما. وهذه الرغبة عقلائية بالكامل، حيث العقلانية هي طريق العقل السليم حين يحاول العثور على الحقيقة والتوصل إلى تفسير لما يواجهه من أثبياء.

 نساءل عن عقلانية توصيات الدين، أو إلزاماته من أفعال ونحو ذلك،
 وما هو معنى العقلانية وطبيعتها في هذا الإطار، ولا سيما ما يتصل بالأفعال العبادية (rituals)؟

العابدي: إن ما تقدم في الحديث عن غايات الدين وتمييزها من الغايات التي يتطرق إليها الخلاف، يأتي بعينه في ما يتصل بالأفعال التي أوصى بها الدين وبالتفصيل نفسه. وعلى هذا نحتاج إلى بحث تفصيلي مقارن فحسب، يتولى في مناسبة مستقلة تحديد منظمومة الأفعال التي أوصى بها الإنسان من قبل واقع الشريعة. والميزة العامة لهذه المنظومة قبولها للتعميم إلى الناس كافة وفي مختلف الظروف، من دون أن يؤدي ذلك إلى ظهور أدنى تقاطع وتناقض داخل المنظومة هذه، ومن دون دون خرق لأي من مبادئ ماهية العقل على المستوى النظري والعملي والأخلاقي.

ملكيان: العقلانية المشار إليها، في هذا السؤال، هي الأخرى من أنواع العقلانية العملية، وفي ما يتصل بهذا اللون من العقلانية يجري التساؤل عن الفعل «الكذائي»، وهل أنه يساعد الفاعل على تحقيق هدفه (أهدافه) أو لا، فالأفعال التي تحقق هدف الفاعل هي عقلانية وما سواها ليس بعقلاني. أما في ما يتعلق بالحالات التي لا يتوافر فيها جزم حول نتائج الفعل، ففي وسعنا القول: إن المقلانية تطلب من المرء أن يودي الفعل الذي تكون حصيلة الفرس لاحتمال نجاحه في معدل الفائدة المتوقعة منه هي الأكثر، أكثر قباساً إلى أي فعل ممكن آخر. وهذا اللون من المقلانية هو أهم مصاديق العقلانية الذرائعية، ويرى بضهم أنه المصداق الوجيد لها.

يبدو أنه يمكن تقسيم الأفعال التي يوصي الدين، أو يأمر، بها، إلى قسمين كبيرين: أحدهما الأفعال الأخلاقية كالعدل والصدق والإحسان والتواضع، والآخر الأفعال العبادية من قبيل الصلاة والصيام والزكاة والحج (بوصف هذه نماذج من الدين الإسلامي).

وقد أثير نقاش حول عقلانية الأفعال الأخلاقية، وهي المساحة التي تتجمد فيها جوانب الاشتراك بين الأديان والمذاهب، بدرجة أقل، يأس الإحداء من المباب ذلك هو أن الأفعال الأخلاقية متصدفف عن لولع واحداً من أسباب ذلك هو أن الأفعال الأخلاقية متصدفف عن نسيجها الديني ولعلوا خداة أما العادية في إمثالك معنى ومفهوماً ومكانة أن الأفعال الأخلاقية في إطارها الديني فحسب، وربما كان السبب الآخر هو والمسبقة في الميتافيزيقيا والانطولوجيا والانثروبولوجيا، قياساً إلى الأفعال العادية المي تأسس بشكل أكبر في ضوء تلك القبليات والمسبقة وي الميتافيزيقيا والانطولوجيا والانثروبولوجيا، قياساً إلى من قبل الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، إذ يظل تقبلها ضيا الخالب إلا عمل القبام في الخالب إلا يمكن فيهمها وتقبلها في الخالب إلا يحدل القبام من قبل الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، إذ يظل تقبلها صعباً العافية بعمل القبام العالم ويجعل القبام العالم أورير الزراعة أخذ يتناول الفاح في مكان عام، فنجد

هنا أن ما قام به الوزير يعدّ دعماً لزراعة التفاح. ولكن ربما كان علينا القول: إنَّ القيمة الرمزية هي في الحقيقة لون من القيمة الأدانية الآلية، لأن هذا الفعل أداة للتعبير عن دعم زراعة التفاح، وهو ما يمتلك بدوره قيمة أدانية أو ذانية. لا بد من الانتباء إلى أنه يمكن لفعل واحد أن يمتلك قيمة ذاتية أو أدانية ورمزية في الوقت نفسه.

في ضوء ذلك، نتساءل الآن عن طبيعة القيمة التي يمكن أن تنطوي عليها العبادة والتي تؤدي إلى عقلنة الممارسة العبادية بالنسبة للإنسان. فلو كان للعبادة قيمة ذاتية لباتت أمراً غير مهم لا بد من أن نتجاهله، لأننا لا نعبد من أجل العبادة نفسها. فلا نركع مثلاً على أساس أن في هذا الوضع الفيزيائي قيمة تعود على الجسم بالفائدة، حيث لا وجود لأي قيمة ذاتية في ذلك. لكن القيمة الأداتية للعبادة تتمثل في كونها أداة للقرب الإلهي، لأنه سبحانه أمر بها ونحن ندرك أن تعاليمالله تستهدف خيرنا وفلاحنا، أي من أجل تقربنا منه تعالى، وليس هنالك من أمر أكثر عقلانية من طاعة الله. يمتلك القرب الإلهي قيمة ذاتية، والعبادة أداة رمزية للعشق والطاعة بغية التقرب من الله سبحانه. ويمكن للعبادة أن تنطوي على ألوان أخرى من القيمة، فيمكن أن تسهم في منح المرء شعوراً بالرضا الروحي، غير أن ذلك لا يمكنه تسويع العبادة. ونجد أن العبادة باطلة شرعياً حين لا تكون القربة نية للعمل، حتى لو عاد علينا ذلك بالرضا الروحي. من جهة أخرى، ستظهر العبادة ممارسةً غير عقلانية حين يجري رفض معتقدات الدين جهلاً أو عناداً.

عادة ما نجد في نظريات التحليل النفسي التي تحمل طابعاً إلحادياً صارخاً، أن العبادة تنشأ عن الإطراء والاضطرار (neurotic) ويجري تقديم مفهوم المناسك في هذه النظرية بصفة يقع في مقابل السلوك الذراتعي. ويعتقد هذا الاتجاء أن السلوك البراغماتي الذرائعي هو نمط عقلاني، لأنه يأخذ بعين الاعتبار منفعة تحقق الأهداف الدنيوية⁽¹⁾.

يعرب العديد من علماء النفس والاجتماع عن موقفهم المتعصب ضد الدين من خلال القول: إنَّه لا يمكن تسويغ الطقوس الدينية عبر العلم أو العقل العرفي العلماني (common sense). ونلاحظ أن علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الذين يقارنون بين السلوك العقلاني والعبادي، يميلون في العادة إلى ما تنطوي عليه العبادة من معطى اجتماعي _ ثقافي، ويرون أن المضمون الظاهري للعبادة هو إطار شكلي للأهداف الاجتماعية التي تتضمنها العبادة بنحو غير مباشر. ويبدى بعض الانثروبولوجيين، مثل كليفورد غيراز وفيكتور تيرنر، اهتماماً بالمضمون الديني الصريح لموز التعاليم الدينيةو ويبينون كيف يمكن للعبادة أن تمنح قوة عاطفية لنظريات علم الفلك (كالقول بأن الغيوم خاضعة لأمر الله) والقيم التي تمتلك أهمية ثقافية، وهده القوة تخلق الوحدة والتكافل الاجتماعيين⁽²⁾. غير أن هؤلاء أيضاً يقررون أن العبادة التي يؤديها الناس لا تستهدف تحقيق تلك القيمة الاجتماعية، وبالتالي فهي ليست عقلانية من حيث المسوَّغ الذي تماري على أساسه. وتكتسب ممارسة العبادة عقلانيتها عند أولئك الذين يؤمنون عقلانيا بحقيقة المعتقد الديني فحسب، كما أن عقلانية المعتقد تقتضي بالتأكيد عقلانية العبادات التي تقوم عليه. إن أداء العبادات والمناسك أمر عقلاني لأن ذلك ما أمر به الله ومن العقل أن نطيعه سبحانه. ألم تبق هنالك نقطة أخرى يجدر بنا

Robert M. Adams, Finite and Infinite Goods: A Framework for (1) Ethics. Chaper 9, «Symbolic Value», 214 - 228.

⁽²⁾ في ما يتعلق بالمناهضة المتطرفة للدين ضمن كثير من نظريات علم النفس يلاحظ: (2) David M. Wulff, Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views (New york: John Wiley and sons. 1991). 34-35.

التطرق إليها؟ أحسب أن ثمة معنى أعمق سيعيننا كثيراً في فهم عقلانية العبادة تمثل في القرب الإلهي، العبادة تمثل في القرب الإلهي، لأن الوحي جاء بذلك ووصلنا عبر الأنبياء ولا سيما النبي الخاتم (ص). غير أننا لا نعلم كيف يقرّبنا الله بفضل العبادة. إن طريق التسليم له سيحانه، أي العبادة، يؤدي إلى التقوى لدى العابد ويعزز فيه روح التواضح ويدفعه إلى ذكر الله، كما ورد في قوله تعالى ﴿إِنَّكُ الْهُمُكُلُونَ عَلَيْكُونَ عَلَيْكُونُ عَلَيْكُونَاكُونَ عَلَيْكُونَ عَلَيْكُونَاكُ عَلَيْكُونَ عَلَيْكُونَ عَلَيْكُونَ عَلَيْكُو

كما يمكن القول، في ما يتصل بمعطيات العبادة النفسية والاجتماعية: إنَّ تعاليم الدين تؤدَّي دوراً مهماً في منح الإنسان توازنه النفسي⁽¹⁾، ويعتقد علماء الاجتماع أن العبادة تسهم في إيجاد الوحدة والتقارب بين الاشخاص الذين يؤدّون طقرس العبادة معا، ويقوم الظاهرتيون بوصف المسار الباطني للعبادة. ويمكن لسائر خصائص العبادة أن تؤدِّي دوراً في ما يخططه للإنسان ومن أجله، ومن خلال العبادات واجبها ومستحبها نتقرب إلى الله بنحو أفضل ونحقى تقدماً على ط مة التكاما.

يمكن للتدبر في عوامل كهذه أن يعيننا على فهم جانب محدود من الحكمة التي تنظوي عليهاالتعاليم الإلهية. غير أن فهماً كهذا لبس شرطاً لازماً في تحقيق عقلانية العبادة كما أنه لا يكفي في ذلك، حيث نعجز عن استيعاب كنه الحكمة الإلهية، لكننا نتوكل عليه سبحانه، ونحاول أن نطيح تعاليمه، وهذا ما يمثل العقلانية بالكامل.

 لو تجرد الدين من العقلانية في دائرة معينة، فهل يمكننا الدفاع عنه والقول: إنَّ العقلانية غير ممكنة أو غير مطلوبة في ذلك النطاق على الأقار؟

Evan M. Zuesse, «Ritual», in Mirecea Eliade, ed., The Encyclopedia (1) of Religion, (New York: Mac Millan, 1987), Vol. 12 - 405.

العابدي: يتضح جوابنا على هذا مما سبق، ونقول بإيجاز: لا يوجد في الشريعة ما يتقاطع والعقلانية العامة الكلية ولا يمكن أن يوجد نظير لذلك، وهذا في مستوى حقيقة التشريع الموحي إلى الأنبياء والمبلغ من قبلهم إلى البشر. وفي ضوء هذا، يبغي في هذه الموضوعات، وقبل كل شيء، اعتماد المناهج المنسجمة التي تواكب العقل الكلي ومصادر الدين الأولية والتعويل قدد المستطاع على المعطيات والمبادئ.

ملكيان: أعتقد أن العقلانية مطلوبة في مختلف المجالات والمستويات، ولا يمكنها إلا أن تكون كذلك. ولا يسعنا القول: إنَّ الفلانية بمعنى المرجعية المطلقة للإداثة الصحيحة، ليست صنحصتة أو محبلة دائماً، حتى لو اعتبرنا علائية أرسطو التي جعلها المائز بين الإنسان وغيره من الحيوانات، عقلانية وصفية تعبر عن الموهلات والمواهب الفكرية التي تستبع في المادة قدرة الة النطق والاستخدام اللغوي، وميزنا بينها وبين العقلانية (الإيصائية) المبحوثة في معنى الحالات أو الموارد الأومانية والمكانية، أو أن تستحسن تبعية ناقصة محدودة للأدلة الصحيحة في بعض الحالات الصحيحة أن نحيذ مرجعية الأدلة الخاطئة (المناسدة)

مع الأخذ بنظر الاعتبار مستويات العقلانية ومراتبها، من جهة أخرى، فلا يمكن أن المقلانية في نطاق ما، بل يمكن أن القلانية لا يترافر في دائرة معيّنة، ولا يقول مثلاً وأما سوى الاكتفاء في الدائرة هذه بالمستوى الأدنى من العقلانية. وقد اعتمدت هنا بالطبع قضيتين من دون أن أقيم عليهما دليلاً، بل أرسلتهما إرسال المسلمات، الأولى أن للعقلانية مراتب ومستويات، والثانية أن الحد الأدنى من العقلانية متوفر على الدوام في مختلف المجالات والحالات. ولا تسمح طبيعة البحث هنا بأن تستعرض ما العالم الاستعوار جيون على هاتين القضيتين من أدلة.

لغنهاوزن: علينا أن نحرص هنا على التمييز بين مستويات الدين ودلالته اللغوية، إذ يجري استخدام مفردة الدين (Religion) في عدد من المعاني، فهي تدل مرة على المؤسسة الاجتماعية وأخرى على ما يرادف الإيمان أو الديانة. وقد منحت هذه المفردة في اللغة الانجليزية معاني مختلفة، وهي تنظوي أحياناً على دلالة عامة بنحو يجعل من الممكن اعتبار الشيوعية دينا كذلك. وثمة مستويات كثيرة في بعض معاني الدين بمسرّغات دينية. غير أنني أتناول هنا الدين بمعنى الهداية الإلهية للإنسان بمسرّغات دينية المؤدة لتلك الهداية عبر خاتم الأنبياء محمد (صل وهي بنحو وآخر، وذلك ما يقوم به سبحانه من خلال الأنبياء محمد (صل وهي الحقيقة عن عقلانية الإسلام، وأتناول السؤال الإسلام. فأنا أتأحدث في الوسلام يمكن اعتبارها غير عقلانية؟ إن الإسلام يمكن عتبارها غير عقلانية؟ إن له ي تقييم الأداة والممتقدات والأعمال والقيم والأهداف، وحين لا يقع المقال في الخطأ ضمن هذه المجالات يمكننا وصفها بالمقلانية.

أي أن العقل لو تقبل بعض القيم أوالأفعال بنحو صحيح، ومن دون أن يقع في الخطأ، ففي وسعنا القول: إنَّ هذا في حد ذاته ينطوي على قيمة عقلانية، غير أن ذلك موضوع ثانوي لأن العقلانية منهيج عقلي وهي ليست شيئاً قيمياً وعقيدياً. فحين نقول: إن الدين عقلاني نريد بلدك أن تقبُّل المعتقدات الدينية أمر عقلانية، وأن بالإمكان تركيب أداد كافية تثبت المعتقد الديني، كما يعني ذلك عقلانية طاعتنا للتعاليم الدينية واجبها ومستحبها، وعقلانية إيماننا بالقيم الدينية وسعينا إلى تحقيق الأمداف التي وجهنا الدين وحوها.

يتحدث الدين إلى الإنسان في مستويات مختلفة، وحين يدعو الإنسان إلى توظيف عقله يمكننا ووصف هذه الدعوة بالعقلانية، فيقول سبحانه مشلاً: ﴿ اَعَلَمُوا أَنَّ اللَّهُ بِنِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَرْيَّا أَقَدْ بَنَنَّا لَكُمْ الْأَبَنِ لَلْكُمْ تَعْفِلُونَ﴾ [الحديد: 17].

لا يتحدث الدين مع الإنسان في المستوى العقلي فحسب، فالدين يولي اهتماماً لماي تملك الإنسان من تهيّب حيال الله وفيما يتصل بالمشاعر والخوف والاحترام والعشق. ويمتلك القرآن جمالية متميّزة بسبب ما يتضمنه من حس جمالي إنساني، ولا يتقاطع هذا مع العقل، غير أنه علينا الانباء إلى أن ميل الإنبان نحو الدين وانجذابه إليه هو أوسع مما يمكن تصنيفه على النطاق العقلي. ولعل دافع الإيمان بالنسبة إلى بعض تلك النخبة المتميّزة التي آمنت بالإسلام كان الحب لرسول الله وصلى والمل بته (ع). وليس رد الفعل العاطفي هذا متقاطعاً مع معطيات العقل، لكنه لا يدخل في دائرة العقل في الوقت نفسه. في وسم العقل أن يولى تقيم ذلك، ويحكم بحسن المحبة مثلاً غير أن تكوين هذا الحب وإيجاده خارج عن صلاحيات العقل.

لقد عبرت عن العقلانية بأسلوب يتطلب أن لا يرتكب العقل خطأ علم على تقييمه للأداة والمعتقدات والأفعال والقيم والأهداف. وهذا تعريف عام شامل للعقلانية، بيد أنه يمكن تقسيم العقلانية إلى obscursive و ما شامت وهو يقوم على التساؤل عن عملية التقييم، فهل تتمثل المنههد و والتقييم أو لمؤلفاتي، المناحليل المعرفي والتقييم أو تجري من خلال الشهدو والتبصر الطفلاني، ويشير أرسطو أحياناً إلى هذا الاختلاف بعبارتي والمعتمل العزين. إن كلمة value والمعتمل الجزيرية والتي تشترك في اشتقاقها اللغوي مع discursive ويم تعني في الإنجليزية والتي تشترك في اشتقاقها اللغوي مع sacourse بمعنى الدخطاب. وهي تعني في الفلسفة اللاتينية الركض من هنا إلى هناك. حين تنامي الشخال بالمقل في الفلسفة المؤوية المحديدة، كانوا يرون أن المفلانية تعني الاستدلال عالمة في الفلسفة الخرية المحديدة، كانوا يرون أن المفلانية تعني الاستدلال عاشم وهو ذلك أن هناك جانباً مهماً في الدين يتصل بالتعامل المباشر مع الله، وهو

ما يعبر عنه بـnoetic أي إنه يتعلق بالشهود والمكاشفة nous. وبهذا المعنى في وسعنا القول: إنَّ جانباً مهماً في الدين هو غير عقلاني، أي أنه ليس dianoetic لأن الأخير يدعونا إلى التساؤل والبحث والتقييم والاستدلال، وهذا ما يتم في الغالب من خلال الحوار والجدل والكلام المنظوق().

وثمة نشاط وممارسة عقلية تطالبنا بها العقلانية الناطقة أو diacursive أو dianoetic إذ إن علينا ممارسة التقييم واتخاذ قرار بشأن نمط السلوك الذي نعتمده. كما أن هنالك جانباً أخر في الدين يطالبنا بالانصات والاستماع، وهذا الحانب يتصف بطابع الانفعال والتأثر بالدجة الأولى. إننا نتصت إلى صوت الهدى الإلهي ونتفت إلى الشيء الحاضر بيننا، وهذا لا يعني لا عقلتانية في ما هو حاضر وفي طريق المحاضر بيننا، وهذا لا يعني لا عقلتانية في ماه هو حاضر وفي طريق الدين الدي الله علينا الهدى، بل أريد القول: إنَّ العقلانية الجزئية لا تؤدي بنا إلى الله . علينا ان نمارس الإنصات أو لا ثم نخوض في النقاش بعد ذلك حول ما أنصنا إليه. أتصور أحياناً أننا استغرباً في أقاويلنا المابئة إلى درجة نسينا معها التعاليم الموجهة إلينا. علينا أحياناً أن نمسك عن الحديث ونتفرغ للإنصات بالكامل.

اعتقد أنه لا ينبغي خلال محاولتنا فهم الأشياء أن نعول دائماً على التقيمات العقلانية، لا في ما يتعلق بالديم فحسب بل في مختلف الحقول. لا بد لنا بالتالي من أن نستغني عن حساباتنا الرياضية في نقطة معينة كي نتيح للحقيقة أن تتدفق وتتجلى، وهذا ما يصدق في الرياضيات والمنطق نفسيهما. أي أنه لا يسع المرء أن يفهم الرياضيات حين يستغرق في حساباتها بالكامل، بل من الضروري أن يتدبر قليلاً في العلاقات

قدم إريك أريكسون أبرز مثال لهذه الرؤية، يلاحظ لذلك كتاب وولف الذي كثيراً ما أشرنا إليه ص 310 ـ 410 ، وكذلك: Thomas Moore, Care of the Soul, (New York
 Harpor Prennial 1992).

الرياضية. ويمكن للاستدلال أن يعيننا في تحديد النقطة التي يكون المناسب فيها أن لا نشغل به نفسه. لا يمكن لأي إنسان أن يظل طوال الوقت مستغرقاً في التحليل العقلي، ويلحق الجهاد والتعب حتى بذوي الاتجاهات العقلية فزاهم يتصرفون إلى متابعة برامج التلفاز ونحو ذلك.

كيف نحدد اللحظة التي تناسب ممارسة التحليل العقلي؟ إن إحدى وسائل ذلك هي أن نطلب بوعي المساعدة من العقل نفسه، فيسأل المرء نفسه مثلاً: هل أواصل العمل في كتابة المقال هذا أو انصرف إلى النوم لأن الوقت متأخر؟ ولعله سيقرر أن ينام ساعة أو ساعتين ليعود إلى العمل ثانية باعتبار أن عليه تسليم مقالته في وقت قريب، فيستعين بالجرس المنبه كي يستيقظ في وقت مناسب. ولكن نلاحظ أننا مثلاً نُستدرج تلقائياً إلى الجدل العقلاني من دون أن نكون قد اتخذنا قراراً واعياً بذلك، كما نتولى رفض المقولات في ضوء الأدلة المتاحة لنا من دون أن نخضع الموضوع للدرس الكافي وبما يتطلبه من عمق. وحين يصيبنا التعب ننصرف إلى النوم من دون أن نفكر في مسوِّغ للنوم أو الاستيقاظ، وهذه مواقف تتمتع بكامل العقلانية. يقولون في الفلسفة الإسلامية: إنَّ سائر العلوم تتأسس على العلم الحضوري وإنه لا يسع المرء أن يفعل شيئاً من دون هذا العلم. إن التوصل إلى العلم الحضوري هو لون من الـ noetic). وفي سبيل مضاعفة الوعى بالعلم الحضوري وجعله أشد، لا بد من التوقف عن الحوار مع الذات والحديث معها nonologue وأن نعمد إلى الإصغاء من خلال آذاننا الداخلية. وهذا لون من الاستعداد لاستيعاب شيء أو الإصغاء الكامل إلى جانب من عقلانية nondiscursive وهو ما يتحقق من خلال الكشف nous نفسه.

Martin Heideggel, What is called thinking? (New York: Harper and (1) Row, 1968, p.68.

 مل تعتقدون أن العقلانية أمر نسبي وأن للدين عقلانيته الخاصة التي تختلف عن الأنماط الأخرى من المقلانية؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن الدفاع عن الدين حيال معارضيه وما يطرح إزاءه من بدائل؟

العابدي: في ضوء الإجابة السابقة عن السؤال الأول، نجد أن الدين يخاطب سائر العقول من دون تمييز بين الحالات والظروف والمراحل، وعلى هذا، فإن عقلاية الدين هي عقلاية عاليت تدعو مختلف القوى العقلية إلى اتخاذ مبادئ الدين ونظمه معياراً من خلال ما تتضيد العقول، وهذا ما يمثل الميزة العامة للدين الحقيقي وشرطه لزوماً وكناية. ومكذا فإن الدين لا يدعو أبداً إلى تجاهل العقل ولا يقول: عليك بالإيمان أولاً وسنفهم بعد ذلك. بل يقول الدين كما جاء في السياق القرآني: أفلا يعقلون؟ أفلا يتدبرون القرآن؟ قل هل يستوي الذين يعلمون؟

ملكيان: إنني أتقبل نسبية العقلانية بمعنى خاص فحسب، ذلك أن القضية (س) إذا كانت صادقة فهي كذلك على الدوام، وإن كانت كاذبة فهي كذلك على الدوام، وإن كانت كاذبة فهي كذلك على الدوام، والوقت نفسه أن يكون إيمان الشخص (ص) بهاد القضية في اللحظة الزمنية (ع1) إيماناً متعلانية، لكن قناعة (ص) بالقضية نفسها في اللحظة (ع2) ليس عقلانية، أو أن يكون إيمان شخص آخر هو (ص) بها في اللحظة (ع1) فضلاً عن (ع2) هو غير عقلاني أيضاً. وبكلمة أخرى فإن صدق القضية أو كذبها لا يرتبين بالأزمنة أو الأشخاص والاختلاف الزمني، أي أن الصدق والكذاب أمران مطلقان غير منوطين بشيء، أما العقلانية وعدمها فهي نسبية وتابعة غير مستقلة.

ولكن لا يشكل مفهوم العقلانية المقبول هذا أبدأ مسوعاً للقول: إن الدين يمتلك عقلانية خاصة تختلف عن الأنماط الأخرى للمقلانية.

نعم يمكن القول: إن الدين يقدم مفهوماً لغاية الوجود وحياة الإنسان يختلف عن الغايات والأهداف التي تقدمها الاتجاهات والمذاهب الأخرى، أو أنه يطرح ما يجده مفيداً ومجدياً من آليات وأساليب تغاير ما تقترحه تلك الاتجاهات في إطار تحقيق الأهداف والغايات. ولكن حتى لو صح ذلك فإنه لا يعنى أن الدين يمتلك عقلانيته الخاصة، لأن ما يقدمه الدين من غايات وأهداف أو آليات وأساليب يوصى بها أو يوجبها هو شيء، بينما العقلانية العملية لتلك الغاية أو مجمل هذه الآليات والأساليب شيء آخر. يمكن أن تكون هناك غايات وأهداف أو آليات وأساليب خاصة بالدين في مقابل الاتجاهات والمذاهب الأخرى، أو أن تكون خاصة بدين معين في قبال ما سواه من الأديان، لكن لا يمكن لعقلانية تلك الأهداف أو الآليات أو عدمها أن تختص بالدين بنحو عام أو بأحد الأديان على وجه الخصوص. كما يمكن في ما يتصل بالعقائد والعقلانية النظرية أن يطرح الدين بنحو عام عقائد خاصة به، ويمكن أن تكون لا دين خاص من الأديان عقائد كهذه ويأمر أتباعه باعتناقها، غير أن هذه العقائد شيء وعقلانيتها أو عدمها شيء آخر . يمكن أن تكون العقائد خاصة والأديان بنحو عام أو بدين منها على وجه الخصوص، بيد أن عقلانيتها أو عدمها لا يمكن أن تكون خاصة بالدين.

وموجز القول: إنَّ العقلاني هي أمر أوسع من الدين يجري على أساسه تقييم تلك المعتقدات والأفعال والغايات، رغم أن العقلاني ليست أمراً فوق التاريخ، أي أنها ليست خارج إطار الثقافة والملابسات الشخصية. وذلك ما يميزها من الصدق والكذب في القضايا إذ ليسا أمراً أوسع من إطار الدين فحسب بل هما لا تاريخيان أيضاً.

لو افترضنا على هذا الأساس أن ثمة عقلانية خاصة بالدين، أي أن الدين يكون موضوعاً للتقييم وأساساً ومعياراً له في آن واحد، فما الذي يسوّغ لنا أن نرفض وجود عقلانية خاصة أيضاً في كل من مستويات الهذبان (delusions) والمؤهم (illusions) والخرافة (superstitions) التي انتدعها الإنسان؟

لغنهاوزن: يمكن القول بنسبية العقلانية بمعنى من المعانى، غير أنني لا أحبذ هـذا التعبير لأنني متأكد أن ذلك سيساء فهمه، وثمة سبب جيد لسوء الفهم هذا؛ حيث يجري توظيف الزعم بنسبية العقلانية ماضياً وحاضراً في تسويغ عدم الالتـزام ويؤدي إلى اهتزاز مكانة اليقين. غالباً ما يقول أنصار النسبية: إنَّ علينا المساواة بين أنماط العقلانية ومنحها أهمية متكافئة باعتبار تنوع البدائل العقلانية. إن النسبية المتطرفة في ما يتصل بالعقلاني هي أمر غير عقلاني في حد ذاتها. لو كانت الموضوعية التي ينطوي عليها منهج فكري محدد مساوية لما يتوافر من موضوعية في مختلف المناهج الأخرى، فهذا يعنى أنها غير مجدية جميعاً. ذلك أن قيمة المنهج الفكري العقلاني تكمن في كونه أداة يسعنا من خلالها أن نحدد مدى الصواب في المزاعم المختلفة، ونتولى تقييم القيم المنافسة، وأن ندرك الطريق الأمثل لتحقيق تلك الأهداف. تروج اليوم السخرية من العقل والعقلانية مع الأسف، وثمة اتجاه يرى أن جميع الخيارات مسوَّغة في ما يتصل بالموضوعات المهمة. ولا بد من أن نتوقف عن هذه النماذج، حيث يجري توظيف أنماط النسبية في العديد من الموارد بهدف تسويغ الحالة الاستسلامية. وفي ضوء رد الفعل المسوَّغ من خلال النسبية حيال مستويات الفساد أخلاقياً ونظرياً، يمكن أن نتفهم مبادرة العديد من المفكرين إلى طرح رؤى إطلاقية منطرفة^(۱).

يحذر اتجاه الإطلاقيات المتطرف من أن يتراجع ولو لخطوة واحدة، لأنه يخشى أن يؤدي ذلك إلى تقدم خصومه مثة خطوة. فلو قلنا: إنَّ النسبية صحيحة بمعنى خاص فسيعمد كل من اتجاه النسبية المتطرفة واتجاه الإطلاقيات المغالي إلى استغلال ذلك لصالحه بنحو سيء. رغم ذلك فإن رد فعل كلها يتطلب أن تقضي على كل ما يحمل عنوان النسبية، وهذا ما يتطوي على رد فعل خاطئ. إننا بحاجة إلى موقف يجري تحديده بدقة في سببل الحقول دون مزاحم النسبية المغالية. وكلما تحققت هزيمة الاتجاه النسبي بفضل منهج معين وجدنا أن المنجع نفسه يزخر بالغرات إلى درجة أن ذلك الاتجاه يتمكن من الموالد عن خلال بعض الغرات. فمن الأفضل أن تكون مناهجنا خالية من ثخرات كهله كي يتم قطع الطريق على النسبية ومنمها من استغلال تلك الغرص والعودة ثانية إلى السطح.

إذن بأي معنى يمكننا أن نقول بنسبية العقلانية؟ إذا افترضنا أن

⁽¹⁾ أحسب أن الدكتور محمد لنفهاورن لم يقدم إجاباته منا باللغة الانجليزية كي تترجم إلى الفارس الفارس الفارة أولي تعريبه ما بل من الواضح أنه قد دونها بالغادسية مباشرة، ولذلك فإون نصد الفارسي يعاني من التباس غير قبل فهو يفكر داخل اللغة الانبليجية ويستعمل عقداً أمن المصافحات متجاهلاً من المصافحات متجاهلاً من المصافحات متجاهلاً من المصافحات متجاهلاً من المحافظ المفارية إن أد يتجرب بمدالياً بها في التي القارس عن دون شعرف. وكن وجدت في بعض المواجع أنها تلك على العقلي المقارسة والشكري، ويبدو أنه يستخدمها في لون خاص من المقليات يرادف الإلهام، لأنه تكر قبل قبل الشهود والكشف، وفي محمد الكشود أن المحدة معهم أكسود أن الانتهام، ولانه معهم أكسفود أن العدل المحداثة معهم.

العقلانية هي منهج يتولى من خلاله العقل السليم تقييم الأدلة والمعتقدات والأعمال والقيم والأهداف من دون أن يرتكب خطأ فى ذلك، فلا يوجد لدينا مايضمن تطابقاً في أداء العقول السليمة خلال حركتها في مجالات متباينة. إضافة إلى أنَّه ليس من المؤكد أن الله قد أخذ بعين الاعتبار نمطاً واحداً من العقلانية بالنسة إلى ساثر العقول السليمة وفي مختلف الظروف وفي ما يتصل بتقييم مختلف القضتايا. إذ أننا نجد، على سبيل المثال، مناهج متنوعة حتى بين علماء الأصول الشيعة، ولعل جانباً من مستويات الآختلاف تلك يعود إلى خطأ ارتكبه بعضهم في نقطى معينة، ولكن ربما كان ذلك أيضاً بسبب لون من المرونة تنطوي عليه العقلانية. ربما كانت الرؤى المتباينة تتطابق إلى حد ما مع عقلانية بديلة. وفي هذا السياق، ربما وجد لون من النسبية في ما يتصلُّ بالعقلانيات البديلة التي توجد بيمها مستويات محدودة من التباين. يمكن أن تكون هنالك عدة بدائل عقلانية تتطابق مع كل منها رؤية معينة، كي يمكننا القول بعقلانيتها جميعاً على أساس أحد أنماط العقلانية، بينما يغيب الاتساق بينها في الوقت نفسه. غير أن مستويات التباين تلك ليست طوعية اختيارية، بل لا بد من خضوع كل من نماذج التباين إلى الدراسة بالمقارنة بمختلف المنظومات التي تنطوي في داخلها على التباين.

إن نمط النسبية الذي يمثل تحدياً للدين بالدرجة الأولى، يتمخض عن توظيف مناهج متعددة في تقييم العقلانية في مختلف الثقافات كما يبدو، ذلك أنه من المستبعد أن يكون العقل خاصاً بثقافة معينة. وهكذا يبدو أن ثمة في العقلانية نمطاً ثقافياً من النسبية، غير أن إمكانية نسبية كهذه لا تتطلب ظهور مستويات تفاوت مهمة في إطار التوظيف الصحيح للبنائل العقلانية. ولعل مستويات التيابين النسبية هذه هي على شاكليه الأساليب المتعددة في حساب الأعداد، إذ ترجد أساليب متعددة في الرياضيات غير أن التتانج واحدة. ولو اختلفت التتانج فسنفترض أن سبب ذلك يعود إلى استخدام خاطئ للأسلوب الرياضي، لا لخطأ في الأسلوب نفسه. أما لو كان اختلاف الشائح كبيراً ويظهر على الدوام أثناء استخدامنا لأسلوب خاص، فسنرتاب في شأن الأسلوب هذا، ونحتمل أنه بحاجة إلى تعديل أو أنه خاطئ بالكامل ولا بد من أن يستغني عنه.

ليس في وسعنا تقييم المنظومات العقلانية بشكل محايد، وعلى هذا الأساس يستنج النسيون أن هذه المنظومات متكافئة في ما بينها، لكن ذلك ليس بصحيح، ثمة أساليب عديلة يمكننا من خلالها أن نتوصل إلى نتيجة مؤكدة حول الأفضلية النسية لواحدة من تلك المنظومات، رخم أننا لا نستطيع أن نبداً من نقطة حيادية. وفي ضوء بعض تلك الأساليب يمكن البحث عن حالات التعارض والتناقض في البدائل هذه عبر مقايسها هي نفسها. والأسلوب الآخر هو أن نتحزى ما يوجد في بعض الحالات من ذرائع يجري استخدامها في تعزيز المزاعم العامة حين تواجد ادائها المنقاطة. ولعل كتاب اليسدر مكينتاير الي عدالة، أي عقلانية الله مجال هو الأهم والأكمة والأكمة والأهم والأكمة والأهم والأكمة والأهم والأكمة والمهاد يعلم المحال.

يقترح مكينتاير منهجاً يتصل بإمكانيات الترجمة والمقارنة التاريخية التي يتسنى توظيفها في تقييم البدائل العقلانية المنافسة.

تقوم واحدة من أبرز المزاعم المناهضة للدين على أساس القول بالنسبية في ما يتصل بالعقلانية، وتفيد أن استخدامات العقلانية الدينية محدودة للغاية وأن عقلانية العلوم الطبيعية بديل مناسب لها. يطالب الانجاه النسبي في ما يتصل بالعقلانية، بأن توجد عقلانيات متنوعة كي تتناسب كل منها مع الزمان والمكان والموضوعات ونمط الشخصية. إن

⁽¹⁾ يلاحظ: Thomas Nayel, The Last Word: (New York, Oxford, 1997) وكذلك: (1) Ronald Dwrkin: «opjectivity: and truth: You'd better, beleive it», Philosophy and public Affairs. 25 No.2 (Spring, 1996).

أنماط النسبة المناهضة للدين ليست معنية بمقايس العقلانية التي تدافع عن الدين، وذلك لوجود مقايس لبدائل عقلانية لا يمكن الدفاع عن الدين من خلالها، ونجد أن بعض أنماط النسبة التي تبدء عداء أشد حيال الدين، تعتد أن تاريخ المقلانية التي يمكن من خلالها الدفاع عن الدين، قد بلغ نهايت. والأسوأ من ذلك أنهم يرون أن العقلانية، التي يمكن من خلالها بلودة تقييم ليجابي للأفكار الدينية، هي أقل شأناً من المقلانية التي المقلانية التي المقلانية التي المقلانية التي التي كل تتيج لنا الدفاع عن الدين.

يمكن الدفاع عن الفلاتية الدينية في ضوء العناصر المشتركة بينها وبين على أنه معلاية المعلوم الحديثة (أ). وهو يقول: إثنا لو استوعبنا عقلاتية العلم الحديثة (أ). وهو يقول: إثنا لو استوعبنا عقلاتية العلم الحديث بشكل صحيح فسندول كيف يجري تسويغ النظريات على أساس قابلية تعلمه. يزغم انتجاه النسبية أحياناً أن في وسع الدين أن يتناول بالبحث مفهوم الحياة، غير أن العلم الحديث هو الذي يتكفل البحث في باحثة أخرى هي نانسي مورفي قد أخضعت النسبية إلى دواسات واسعته المخالق، وترى نانسي مورفي قد أخضعت النسبية إلى دواسات واسعته المؤلفة المنافلة وهي تشرير إلى الفرضية التي تقرر أن الدين لا صلة له بطبيعة الأشياء في ضوء ذلك أننا لو رفضنا صلة الدين الوثيقة للغاية بذلك فلا بد من القول بأنه عاجز عن بلورة مفهوم للحياة. وعلى هذا الأصاص لا يعمنا القول: إنَّ دور الدين يتحصر في النطاق الخاص مفهوم الحياة من وحدة يتوافر فيها موقع للعلوم الطبيعة والاجتماعية نقبل روية كونية موحدة يتوافر فيها موقع للعلوم الطبيعة والاجتماعية

لنزيد من الاطلاع بلاحظ: قراءة تقدية لكتاب «أي عدل، أي عقلانية» محمد لغنهارزن، ترجمة محمود الموسوي، مجلة تقد ونظر، السنة الثالثة، العدد 2 ــ 3، ربيع وصيف 1997، ص 483.

ضمن تسلسل المستويات، كما تترابط في إطارها العلوم المهمة الأخرى بفضل دور اللاهوت الذي يحتل مكان الصدارة في ذلك التسلسل⁽¹⁾.

وقد اقتصرت على التنويه ببعض كتب صدرت حديثاً، وهي ترفض اتخاذ نسبية العقلانية مسوِّغاً للمساواة بين العقلانية الدينية والعقلانية الإلحادية⁽²⁾.

 هل ينسجم التعبد⁽³⁾ مع العقلانية، وهو جزء لا يتجزأ من الالتزام الديني كما يبدو؟

العابدي: أجيب عن هذا السؤال باختصار شديد، فالدين يدعو إلى اتباع الفضايا لا الفضايا لم الفضايا لم الفضايا لم الفضايا لم الفضايا الم الموجود سوى ضمن القوانين الإلهية، كما لا يوجد سبيل لإبلاغ الناس بهذه القوانين إلا النبي والمعصوم، ومن ثم فإن التعاليم والأوامر الدينية لا بد من أن تقوم على هذا الأساس، وبخلاف ذلك لا يحكن أن تتحقق أي أوامر أو تعاليم دينية.

وفي ضوء هذا، لا نحتاج في ما يتصل بالدفاع عن الدين إلى أكثر من معطيات العقل الكلي. ولو كانت هنالك حاجة إلى نمط خاص من

Micheal C. Banner, The justification of science and the rationality of (1) religious belief (oxford; Clarendon Press, 1992).

Nancy Murphy, Theology in the Age of scientific reasoning (Ithaca: (2) Cornell Un. press, 1990), and Nancy Murphy, Anglo-America Post-modernity; Philosophical Perspective on Science, Religion and Ethics (Boulder: Westricu press, 1996). And Nancy Murphy and George F.R. Ellis, on the Moral Nature of the universe (Philadelphia: Fortress Press, 1996).

⁽³⁾ للاطلاع على الفكرة التي يؤمن بها اتجاه النسبية قبلي، لكنها لا تزال تدافع عن أهمية المقلائية الدينية بين أنماط المقائية الاخرى، لاحظ: The Shaping of Rationality (Grand Repids: Wil-Liam B. Gerdmans, 1999).

العقلانية لأدى ذلك إلى تسليم الدين إلى آراء البيشر ونظرياتهم، وحيتنذ تصبح مختلف القضايا الدينية تحت رحمة ألوان النفي والإثبات التي يتطرق إليها الخطأ والتغير، الأمر الذي لا يبقي مخاطبين رتوجه إليهم الدين. إضافة إلى أن ذلك يستنيع حرمان معظم بني البشر من رسالة الدين، وخسارة قطاعات واسعة لكل ما في حوزتها من مسوعات ومبادئ الدين، وضحارة أمام الخبراء في مختلف العلوم، وتلاشي الكيانات الأخلاقية تحت ضغط النظريات والتكنولوجيا. غير أن الدين يقوم على أساس العقل غير القابل للتغير والذي يمكن تمميم معطياته، وعلى تكان أخلاقية لا يخضع لحدود وقيود، وطعلى ما يتمتع به هذاة اصطفاهم الله من علا و وعصمة. كما تجري مخاطبة كل فرد بالدين بالقدر الذي يكون ذلك لبني والسان جميعهم، وهذا ما يصدق بعينه في ما يتصل بخطاب العقل.

ملكيان: ثمة خلاف في وجهات النظر بين المعنيين بالدين سواء في فلسفة الدين أم في علم اجتماع الدين أم في علم نفس الدين، حول كون التعبد جزءاً لا يتجزأ عن مختلف مستويات الالتزام الديني، أو أنه جزء لمستويات التدين الطقولة غير الناضجة. يعتقد بعضهم أن المؤمنين الذين بلغوا النفيج الفكري قد أخذوا دينهم من خلال التعبد والاتجاه منها على سبيل المثال، أورلو سترونك في كتابه «الدين الناضج»، وراسة نفسية»، وأ. فاين سلفر في كتابه «الدين الناضج»، وراسة وينها، وأد أن أرتس في وعلم نفس الدين»، وغوردن. والبورت في كتاب «الغرف وينها» وتشارك سعى، إل. كان في كتابه «النكامل والتحول نفسيا ودينا؛ الناضج والنفح»، ويصر هؤلاء على أن من يبلغ مرحلة النضج ودينا؛ النامة والنفح»، ويصر هؤلاء على أن من يبلغ مرحلة النضج ديد وأولياته فوانقد بالطبع لبس مجرد البحث عن العيوب بل يأخذ بعين الاعتبار هذا وانتد العرب بل يأخذ بعين الاعتبار هذا وانتد البطوت عاصرت البورت وأورت الاعتبار هذا وانتد العرب بل يأخذ بعين الاعتبار هذا وانتد البطوت بالمورت وأورت الاعتبار هذا وانتد العرب بل يأخذ بعن

وسترونك في أعمالهما المذكورة آنفاً، حيث يقولون: إذَّ المؤمنين الذين بلغوا مرحلة النضج الفكري يرون، في موروثهم العقيدي الديني، معتقدات مؤقنة وعجولة، حتى يتيقنوا من صحتها أو تعينهم المعتقدات نفسها في اكتشاف عقائد تتمتع بقدر أكبر من الموضوعية، ويرى بعض الباحثين في الحقل الديني، من جهة أخرى، أن الالتزام الديني لا يمكن أن يتحقق من دون تعبد.

وبغض النظر عن موقفنا من هذين الرأيين، يبدو أنه لا شك في أن حالة التعبد تسود لدى الأغلية الساحقة من المؤمنين. أما جوابي عن سؤالكم في ما يتصل بالانسجام بين التعبد والعقلانية فهو أن أمامنا حالتين:

أولاً: أن يراد بالتعبد الالتزام بأن (س هو ص) لأن (ع) يقول ذلك. وما من شك في أن هذا التعبد لا ينسجم مع العقلانية أبداً.

ثانياً: أن يكون التعبد التزاماً بأن (س هو ص) لأن (ع) يقول ذلك. ولكن أقوال (ع) تتطابق مع معطيات الواقع بأسرها، أو أن تتأكد لمطابقة هذه على الأقل في تلك الأقوال التي تنظر إلى قضية (س هو ص) من بعض الجهات. وفي هذه الحالة ليس ثمة تقاطع بين التعبد والمقلانية، شريطة أن نثبت صدق الفرضية التي تقرر «أن أقوال (ع) تتطابق مع معطيات الواقع بأسرها أو مع تلك الأقوال التي تنظر إلى قضية (س هو ص) من بعض الجهات على الأقل، أو أن يمكن اعتبار هذه الفرضية إيناناً عقلانياً.

لغنهاوزن: في إطار الإجابة عن السؤال هذا يمكن أن نتناول عدة قضايا، ذلك لأن التعبد يرتبط بجوانب مختلفة كالممتقدات والقيم والأخلاق والإيمان والأحكام الفقهية والشأن الروحى. وفي ضوء هذا يمكن تيسير البحث عبر تقسيم القضايا إلى عملية ونظرية، كي نطرح في ما بعد جملة من النقاط العامة.

يتساه ل غراي غاتينغ في دراسة دقيقة أعدها: كيف لنا التوفيق بين مايتعرض له الدين اليوم من تساؤلات ونقد وبين مطالبة الدين لنا بتعزيز الإميان؟ يقول غاتينغ: لو قمنا بدراسة مختلف الأدلة المقدمة لصالح الدين أو ضده، فريما وجدنا أن العقل يؤيد المعتقد الديني، غير أنّه علينا الاعتراف بأن الأجلة التي هي في غير صالح الدين قوية أيضاً ومؤثرة في الوت نفسه. وحتى على تقدير أن يكون من الموقد أن في وسعنا الإجابة على سائر أدلة الإلحاد، فيدو أيضاً أن العقلانية لا تدعم تعبداً كذلك الذي يأخذه الدين بنظر الاعتبار. فلو اختلف علماه الفيزياء في تشجد الحق قضية معينة، على سيل المثال، وتولينا تقيم أدلة الطرفين، سنجد الحق قضية معينة، على سيل المثال، وتولينا تقيم أدلة الطرفين، سنجد الحق مع أحد الطرفين بينما نلاحظ أن الأخر قد ارتكب خطا. ولا يتمتم العهد منا بطابع علمي كافي حتى لو كانت أدلتنا قوية للغاية.

وفي ضوء طبيعة هذه المناقشة، لا بد لنا من أن نتقبل احتمال أن تكون أولتنا خاطئة، فربما لم نتبه إلى عنصر مهم كالمعطيات، أو أننا أخطأنا في الجانب المنطقي والرياضي. لماذا لا يكون الأمر هذا مسوَّغاً في الدين أيضاً؟

يرى غاتينغ أن علينا أن نتقبل عدم وجود اليقين في الدين، وهذا الغير غاب اليقين في الدين، وهذا المقادنية أن هذا هو مقتضى المقادنية. لكن وفض المؤمنين لاستتاج غاتينغ يعبر عن وجود تباين بين الاعتقدات الدينية ومجال التنظير، ولا يعني هذا مجرد اختلاف بين الغيزاء والميتافيزيقا على مستوى طبيعة الأدلة والبراهين. ذلك أن نتيجة غاتينغ صحيحة في ما يتصل ببغض مسائل الميتافيزيقا، كالنظريانة حول العلل أو في ما يتعلق بالصفات ونحوها. إذن ما هو مصدر

اليقين الديني؟ لا يتمثل هذا المصدر بالأدلى السلبية منها والإيجابية وحسب، بل يشمل ذلك تعزيز الشعور الحضوري nous والشهود والكشف في ما يتصل بوجود الله.

هل يتمتع هذا اللون من اليقين بالعقلاتيّز؟ سيكون الجراب بالنفي إذا حصرنا العقلانية بـ dianoia أنا، ولكن لو جعلنا العقلانية تشمل كلاً من الدuson والمinoia فسيحظى بالعقلانية كل من اليقين هذا والتعبد القائم على أساسه.

ثمة دراسات عديدة لروبرت آدامز في مجال التعبد أيضاً⁽²⁾. ساتعبد البضائة. التعبد الديني أن نجعل حب الله محوراً لمختلف الدوافع وضمن سائر العواقف والأعمال التي تحقق بنية التقرب من الله. ويرى بعضهم أن هدا تعصب وتطرف وانشغال لا عقلاني بالدين، الأمر الذي لا يترك فرصة لمتطلبات الحياة العادية. يرى آدامز أن مبنا يمنح الانسجام للتعبد الديني، يتبح لنا في إطار التجربة الدينية أيضاً ملاحقة أهداف أخرى ذا مستوى أدني، تلك الأهداف التي ليست منافقة للهدف الديني، يرى عدد من المفكرين الدينين، مثل أوغسطين وبعض العرفاه كذلك، أن القيم الذاتي المؤلفة كذلك، أن الوعبدة والنهائية وهي لقاء الله. غير أن آدامز لا يقتنع بهذا الموقف التغيدي، ويوفض أن تكون القيم المحدودة مجرد آلة وحسب.

يقول آدامز: لو كنا، على سبيل المثال، نحب الآخرين بوصف

⁽¹⁾ إن تبير التجد في التصوص التراثية لا يعني ممارسة الطفى العبادي، كما قد ترحي به الدلالة الشائدة حالياً، بل هو اصطلاح بقابل في بعض استخداماته الاجتهاد. فالصبدي هذا هو ما يؤخذ بطريق التقليد والاتباع من دون دليل وعلى أساس الثقة بمصدره المقدس. (السترجم).

التي ربما كان أرسطو يستخدمها في الإشارة إلى العقل الكلي، كما ذكر لغنهاوزن سابقاً (المترجم).

الحب هذا أداة وآلة وحسب، فإن ذلك ليس وداً حقيقياً. وهو يقترح بدلاً من يكون ثمة نزوع عام في التقدير والتقييم حيال الأشياء الحسنة الخاصة، يعمل على مساعدة الإنسان في التوفيق بين مختلف دوافعه على أساس الخير المطلق. وحيث أن الله خير مطلق، كما يرى آدامز، ففي تحمد عدالى أن يكون محوراً مستبطأ لدوافع الإنسان، لأن الأشياء المحدودة إنما تكتب خسنها بقدر ما تكون مقربة إلى الله شبيهة به. المحدودة الإشياء الخاصة المحدودة ليست أذاة لتحقيق الخير المطلق، بل

كما أن الله، سبحانه وتعالى، يتجلى في الأشياء المحدودة، وبخاصَّة من خلال ظهور أسمائه وصفاته في الأولياء، يمكن أيضاً أن يكون تعلقنا بالأشياء المحدودة تجلياً لحبه والتعلق به ولا سبما تعلقنا بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية. فنحن لا ننجذب نحو الأشياء المحودة لأنها طريق إليه وحسب، بل إن حب تلك الأشياء يعبر عن حبنا له سبحانه.

وهكذا يمكننا الإجابة عمًّا يواجهه التعبد الديني من اتهام باللاعقلانية على مستوى التعبد العملي، فهذا التعبد، في ما يتصل بالله، لا يعني غفلة عن المسؤولية وتجاهلاً للمحبة التي هي حق المخلوقات الأخرى، بل في إطار التعبد هذا نستشعر مختلف ألوان المحبة ونحقق الالتزام بمختلف مهمّاتنا.

والنقطة الأخرى الأكثر عمومية هي أننا حين نتناول عقلانية التعبد لا بد من الانتباه إلى أن الأبحاث والتقييمات العقلية يمكن أن تجرى بمعونة من الآخرين وحسب، أولئك الذين يبقونا وراحت أعمالهم ومدوناتهم تترك أثرها على لون تفكيرنا، وأيضاً بفضل أولئك الذين نخوض معهم نقاشاً حول الأفكار. إن عقلانية التعبد هي أن يكون التعبد موضوعاً لتقييم العقل السليم إيجابياً، وهو ما لا يتحقق من دون عون من الآخرين، بل يتطلب تنفيذ خطة دينية شاملةيمكن معها أن يجتمع المؤمنون على طاولة الحوار، من قبيل هذه الفرصة التي يتيحها حوارنا هذا، بل ينبغي أن يتجاوز ذلك الأوساط الدينية ليستوعب حواراً مع أشخاص ينتمون إلى تيارات مختلفة. وفي إطار تجربة كهذه، في وسعنا وعبر مسار الفكر في هجومه ودفاعه، أنَّ نتيقن بأن في حوزتنا المصادر الكافية للدفاع عن معتقدات أمتنا، وهذا اليقين يدفعنا إلى التعبد في حد ذاته. سنكون مخطئين لو حسبنا أن التعبد الديني يبدو لا عقلانياً على أساس أنه يتطلب الالتزام بمعتقدات الدين وقيمه وهي عادة لا تتسق مع التقييم العقلاني. ليس من الضروري أن يساورنا القلق على الدوام في ما يتصل بأحدث ما يطرح من شبهات حول معتقدات الدين وقيمه. فالعقلانية تتطلب أن نسهم في الأوساط التي تتوفر على التقييم العقلاني، وفي بعض الأحيان لا تطالبنا العقلانية بأن نمارس التقييم العقلاني، بل في وسعها أن تمنعنا عن ذلك. فالعقلانية تتولى تسويغ الإيمان والتعبد، غير أن اكتسابهما شأن اكتساب الفضائل الأخرى، يمنَّح أهل العلم قدرة فى ضوء الفضيلة نفسها، على الاستغناء عن التقييم العقلي في مستوياته الجزئية، وفي خطوات هذا الطريق كافة. ويتطلب تسويغ التعبد الديني، عقلياًو الحؤول دون أن تترك الشكوك أي أثر على التزامنا الديني. لاحظ الموضوع المتصل بهذه النقطة في الفصل الأخير من كتاب مكنتاير، تحت عنوان: , Dependent Rational Animals. Chicago. Open court . 1990

 نلمج، في أعمال مفكري ما بعد الحداثة Post modern، تقليلاً من شأن العقلانية بأشكال مختلفة، فهل يمكن لذلك أن يمثل مكسباً للدين؟

ملكيان: إن التقليل من شأن العقلانية أو احتفارها بتعبير أوضح، لا يمكنه أن يحقق مكسباً للدين والالتزام الديني. لأن هذا لو وفر على أنصار الدين جهد تفسير أقوالهم ودعمها بالأدثة القوية، فإنه لن يبخل على مناهضي الدين بذلك. إن عالماً تتعرض فيه العقلانية إلى الجفاء، سيعتقد كل من طرفي الخلاف بأن مقولاتهم تستغني عن دعم الأدلة وطرح صياغات مبررة ومبرهنة. ولو حقق ذلك مكسباً للمؤمنين فإنه سيمنع المكسب نفسه إلى غيرهم.

لنغنهاورن: ما بعد الحداثة لون من الخطيئة، ومنهج يفترض مسبقاً بطلان المقولات الدينية، إنها لون من الفكر لا بد من أن يوصف بأنه disoriented أن وهي أساساً تتقاطع مع التوحيد، ولا في رأي disoriented أحدث موضة إلحادية، وهي شيطان في رأي براسي. ينكب اتجاء ما بعد الحداثة باللارجة الأولى على السخرية من من بلك المقولات الحداثة في ما يتصل بالعقلانية، وحيث أن العديد من تلك المقولات تتعارض مع الرؤية الكونية الدينية، يتصور بعضهم أن نقداً المقولات تعارض مع الرؤية الكونية الدينية، يتصور بعضهم أن نقداً يبدون أي ميل نحو الدين، ويناهضون العقلانية الدينية بقدر مناوأتها لعقلانية العلوم الحداثة لا لعقلانية العلوم الحديثة. فيرى ميشيل فوكو، على سبيل المعائل، أن كل منهج معرفي سائد هو مجرد خدمة والام يجري توظيفها لاستغلال السلطة من خلال الظم، بينما يستهدف في هجومه مذا حداثة التقدم السلطة من خلال الظم، بينما يستهدف في هجومه مذا حداثة التقدم

Robert Audi and William J. Wain Wright, eds., Rationality, Religious Belief, 1986, 169 - 194 and in Chapter Seven «D'evotion» of his finite and infinite Goods.

العلمي. ويعتقد مفكرون ما بعد حداثين، مثل لبوتار، أنه لا يوجد أي أنسوصل إلى أنسوخ ما وراه سردي (metanarrative) يمكننا من خلاله أن نبوصل إلى فهم شامل. وتستهدف هذه الفرضية ثانية التدليل على أن في وسع العلوم الحديثة تقديم نظرية شاملة لمختلف الأبعاد في الحياة الإنسانية. ونجد الفكر الديني، في نحو عام، يثني على التقريع الموجه إلى غطرسة الفكر العلموي. وتقوم أفكار البروتستتنية الليبرالية على أساس أن الحقائق الدينية لا يمكن تقسيرها أخلاقياً ومتافيزيقياً، وحرص المفكرون الروتستتنت منافية الميان على الماس أن التحولية المعمدة على المنافية الموادن المنافقة الموادن المنافقة الموادن العلم المنافقة الموادن العلم المنافقة الموادن العلم المنافقة الموادن العلم الحديثة). وأدى هذا التقليد بدوره إلى ظهور هرمنيوطيقا محض (العلوم الحديثة). وأدى هذا التقليد بدوره إلى ظهور هرمنيوطيقا الإلحادي.

يصف بلانتينا ما بعد الحداثة بأنها عدم شجاعة (Coss of أو يحدال المحداثة أن يدافعوا عن أنفسهم حيال أولئك الذين يرون خطأ مقولاتهم أو كذبها، وذلك عبر الإيحاء بأنه لا أولئك الذين يرون خطأ مقولاتهم أو كذبها، وذلك عبر الإيحاء بأنه لا الحقيقة على خلاف ذلك، فالدين يطالبنا بأن نقف مع الأمور الصادقة والصحيحة، لا تلك التي تبدو لنا نحن صحيحة وصادقة، ويتطلب الالتزام الديني أن يتحلى المرء بالجرأة، وعلينا أن نقبل المسؤولية في ما يتصل بتصديت المسؤولية في ما

 ⁽¹⁾ اشتقاقان وصفيان من disorient وتعني الانحراف عن الوضع السوي، أو فقدان حس المكان والزمان أو العجز عن معرفة الهوية الذاتية (المترجم).

⁽²⁾ فلهلم ديلتي: فيلسوف أليماني 1833 ـ 1911، ويعد أهم رائد بعد نيشه في فلسفة الحياة، كما أن غادامر 900 ـ 2002 رائد الهرمنيوطيقا أفاد في أعماله كثيراً من مفاهيم ديلشي ومقولاته، إضافة إلى إسهامات كل من هوسرل وهيدغر. (المترجم).

تعنى حرفياً فقدان السيطرة على الأعصاب (المترجم).

يطرح مفكرو ما بعد الحداثة، مثل رورتي ودريدا وليوتار وكريستيغا وفوكو، مفهوماً للحقيقية، ولو استوعينا هذا المفهوم سندرك أن ما بعد الحداثة لون من الخطيقة، يقال أحياناً: إنَّ ما بعد الحداثة وصف للظرف الراهن، وسقوط الإنسان الغربي الذي تمزقت هويته، فهو قد أضاع وجهته بعد أن جرى استقطابه نحر آباف الوجهات، وهو لا يمتلك أي مقدرة عقلية ولا يرغب أبداً في تقييم المتطلبات المختلفة التي يواجهها. وتعمد ما بعد الحداثة أحياناً إلى دعوة الإنسان إلى الخطيقة، بينما يدعو الدين بني آدم إلى أن يفتحوا على آفاق أوسع، وهو ما يرفض اتجاه ما بعد الحداثة إمكانه أساساً.

يحثنا الدين على أن نفكر في النقطة التي بدأنا منها وتلك التي نتجه نحوها، والعثور على الوجهة التي تقودنا إلى الحقيقة النهائية الشاملة، كما أرسل إلينا القرآن بوصفه أداة قصصية أدية تمثل أساساً نصياً لتلك الوجهة، بينما تعبر ما بعد الحداثة عن محاولة للتقليل من شأن هذه الأمور.

العابدي: قبل الخوض في السؤال تجدر لنا الإشارة، في ضوء الحديث السابق، إلى أن العقلانية ليست منهجاً ولا نظرية وإنما هي أساس المعرفة والأخلاق، بمعزل عن النظريات التي طرحت في تفسير العقلانية. وعلى هذا فليس في وسع النظريات أن تواجه العقلانية وهي المقياس في اختبار النظريات.

أما في شأن السؤال، فإن الحداثة التي بدأت مع عصر النهضة قامت تدريجياً بتحويل لون خاص من العقلانية إلى أيديولوجيا، وسادت هذه العقلانية المؤدلجة بفضل الدعاية التي تولاها الانجاه التجريبي والحسي، واتجهت خارج إطار المنهج الكانتي نحو ضعضعة أسس الأخلاق، وأدت إلى ضرب طوق من العزلة على العقل النظري بما شمل حتى جانب العقل الكلي. ورغم أن الحداثة لم تكن منظومة ولا نظرية، فهي ثقافة انبثقت من عصر النهضة وهيمنت على الكثير من الأفكار ومراكز المجتمع الإنساني، طوال بضعة قرون، عبر معوقات عقلانية حادة. ولهذا لم تكن هذه العقلانية المغلقة في صالح الإنسانية ولا في صالح الدين. لم يكن الطابع العقلاني سبباً في تلك الحسارات، بل تمثل ذلك بالعقلانية المغلقة التي اكتسبت الطابع الحسي وتحولت إلى أيديولوجيا الحداثة، وسلبت العليد من التيارات جراتها على التفكير خارج ذلك الإطار.

ظهرت ما بعد الحداثة نتيجة جانب من نقد الحداثة وشيء من الاحتجاج عليها، غير أنها تنظوي على مضمون الحداثة ولم تتخلص من ثقافتها. وقد أسهمت إلى حد ما في تقويض الحداثة. إن إحدى تبعات ما بعد الحداثة إضعاف عقلانية الحداثية، غير منا بعد الحداثة إلى بنا بالدرجة الأولى نحو استبداد الحداثة، أدت ما بعد الحداثة إلى بن الفوضى في العقلانية، من خلال خرقها منظومة الحداثة من دون أن تتمكن من الإسهام في إعادة تنظيم العقلانية. وليس في وسع هذه الفوضى أن تكون في صالح الإنسانية والدين.

إننا بحاجة إلى العقلانية بغض النظر عن الحداثة وما بعد الحداثة، فالتعقُّل الذي هو عقلانية منفتحة حاجة إنسانية دائمة.

ويمكن لعقلانية كهذه أن تحرر ما يمتلكه الإنسان من طاقات عقلية وأخلاقية . وفي ضوء هذا كان لا بد من الإشارة بنحو عام إلى أن إضعاف العقلانية وضعضعة مرتكزات العقل يعودان بالضرر على كل من الإنسان والدين، بمعزل عن تبعات الحداثة وما بعد الحداثة .

العضل والدين

مطالعة في المفاهيم ومحاولات لترسيم الحدود

عبد الحسين خسروبناه (*)

الحمد الذي ألبس الإنسان رداء العقل، وجعله بالعقل ونور الوحي فوق سائر الكالتات. إنَّ من أعرق الموضوعات الكلاميَّة التي يشهد التَّاريخ على قدمها موضوعة العقل والشَّريعة. وتعود إلى العقل والدين والتّقل، والعقل والإيمان، والمعقل والشَّريعة. وتعود إلى العقل والدين الفلاسةة والمتكلفين، والحكماء والعرفاء، وأهل الحديث والمتكلمين، والإشراقين والمشاتين، وفي البحث الديني في المسيحيَّة والإسلام، وفي مرحلة ترجمة العوقفات الفلسفيَّة الويانية إلى العربية؛ ونواجه في المصر الحاضر الاتجاه العقلاني الذي يتمثل في بعض تفاصيله بالعقلائية التنويرية والمقلائية المؤالمية والمقلانية العقلانية والعقلانيَّة الفلية، ما يفرض علينا أن نخوض في نوع العلاقة بين الدَّين وهذه الأنماط الجديدة من العقلائيَّة .

ماهية العقل

إنّ توضيح مسألة العقل والدين والإيمان والوحي تمنع إلى حدٍ

^(*) باحث في فلسفة الدِّين وعلم الكلام الجديد من إيران، ترجمة: عباس الأسدي.

كبير وقوع الباحث في الخطأ والمغالطة، وخاصَّة مصطلح العقل الذي يتوافر على معانِ متعدِّدة.

أ ـ العقل في اللُّغة

العقل في اللّغة يعني الحبس والمنع والإمساك، ويعني حينما يستخدم حول الإنسان ضبط هوى النّفس، (أ) ويقال للإنسان الذي يحفظ لسانه بأنّه عقل لسانه(أ). والعقل بأتي أيضاً بمعنى التدبّر وحُسن الفهم والإدراك والانزعاج (أ). إذاً يعني المقل لغوياً ضبط هوى النَّفس حتى يعبّر الإنسان الديّ عن الباطل ويصل إلى الفهم الصحيح. ونقد معنى علمي للعقل في اللّغة يطلق على ما يستحصل بقوّة العقل، وهي مددكات القوّة الماقلة، كما يعني اللفظ ما تقرم به قوّة النَّقس أي الإدراك، حيث يستعمل لقوّة النَّفس، التي تقرم بوظيقة الإدراك، واستخدم أيضاً في المعنى العملي كمقدمة للقيام بالخيرات واجتناب السينات. (أ)

ب ـ العقل في اصطلاح الحكماء والمتكلِّمين

للعقل عند الحكماء والمتكلِّمين معانٍ متعدِّدة:

العقل الغريزي، وهو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، والوسيلة لكسب العلوم النّظريّة، ولجميع البشر حصّة متساوية منه. ⁽³⁾

العقل النَّظري، ويقابل العقل العملي، وهو عبارة عن قوَّة من القوى الإدراكية النَّفسية التي تدرك الوجودات والحقائق التي لا ترتبط

⁽¹⁾ حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج8، ص196.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص 326.

⁽³⁾ حسن مصطفوي، مصدر سابق.

⁽⁴⁾ فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج5، ص426.

⁽⁵⁾ أبو حامد الغزائي، إحياء علوم الدين، ج3، ص101؛ شرح أصول الكافي، ج1، ص223 و 228.

بالأفعال الآدمية . (1) ويتكُّون العقل النَّظري للإنسان من المراتب الأربع : العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد. (2)

ويمكن اختصار وظائف العقل النَّظري بأنَّه يقوم بعمليَّات الاستدلال والاستنباط، وتعريف الشيء وتحديده، وإدراك الكلِّيات بما فيها التصوُّرات والتَّصديقات، وتطبيق المفاهيم على المصاديق، وتطبيق الكبرى على الصغرى، والتقسيم والتَّحليل. (3)

العقل العملى: قوَّة من قوى النَّفس الآدمية التي تدرك الواجبات والحقائق المرتبطة بالأفعال الإنسانيَّة . (4)

العقل: الذي يطلق على إدراك المعقولات وعلى العاقل، أي الذَّات الموصوفة بالتعقُّل والمعقولات والمدركات. (5)

العقل عند المتكلِّمين بمعنى المشهورات التي يشترك فيها جميع النَّاس أو أكثرهم، أي القضايا الواجبة القبول. (6)

العقل: بمعنى القضايا اليقينية التي تؤلّف مقدمات البرهان، سواء أكانت هذه القضايا بديهية أو نظريَّة . ⁽⁷⁾

العقل الجوهري: وهو الموجود المجرَّد ذاتاً وفعلاً. (8)

العقل الذي يطلق على جميع المعلومات والمعارف التي تستحصل

(5)

⁽¹⁾ صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص30، المقدمة.

المصدر نفسه، ص 32. (2)

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص

المصدر نفسه، ص.36. (4) المصدر نفسه، ص 32 ـ 34.

مهدى حاثري يزدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث العقل النَّظري)، ص240. (6)

المصدر نفسه، ص241. (7)

صدر الدِّين الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج١، ص 227.

بالطُّرق العاديَّة لكسب المعرفة والعلم، أي بطريق الحص والتَّجربة، سواء أكان الحس الظَّاهري أو الحس الباطني أو التفكر أو الاستدلال. بمعنى أن العقل يشمل الإدراكات الحسِّية والتجربية، إضافة إلى الإدراكات الكلِّة. (أ)

العقل الهدفي: وهو العقل الذي يحدّد الهدف النهائي للحياة.

العقلائية الذَّرائعية: وتعني مكانة العقل في شبكة المقاصد والمخططات التي توصل الإنسان إلى الهدف، ولا يتطرق هذا المفهوم للمقلائيَّة إلى القيم ولا إلى الخير والشرّ.

ويضع بعض علماء الاجتماع أمثال ماكس فبر العقلانيَّة الذَّرائعية مقابل العقلانيَّة الذَّاتية في توضيح النَّظام الرأسمالي. ⁽²⁾

ج ـ العقل في الكتاب والسنّة

جاه ذكر العقل أيضاً في الكتاب والسنة مع توصيات مؤكدة له، لهذا أصبح من اللازم معرفة ما يُراد من هذا المصطلح، ولاشك في أن المعنى اللغوي الذي يفتر العقل على أله ضبط للنفس هو الذي عته أكثر الآيات والرّوايات. أمّا المعاني الاصطلاحيّة للعقل، فقد أدلى المفكّرون والعلماء بآراتهم حيالها، فنسب صدر المتألهين إلى العقل، معاني العقل التعلل والعقل الجعلي والعقل الجوهري، الواردة في الرّوايات، (أن وذهب الغزالي في الإحياء علوم الدين؛ إلى أن العقل هو العقل الذي يفكّر بعواقب الأمور. (أن غير أثنا لا يمكن أن نستنبط العقل الذي يفكّر بعواقب الأمور. (أن غير أثنا لا يمكن أن نستنبط

⁽¹⁾ فصلية انقد ونظرا ، السنة الأولى ، العدد2 ، ص10 .

 ⁽²⁾ هارولد براون، سيد ذبيح الله جوادي، مجلة «قبسات»، السنة الأولى، العدد الأوّل، ص.28_00.

⁽³⁾ شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج1، ص225.

⁽⁴⁾ إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص102.

المقول الأربعة والمقل النَّطْري من العقل القرآني؛ لأن السبيل إلى معرفة مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم هو المعنى العرفي لزمن النزول، ولم يكن يستخدم العقل بهذا المعنى في العرف يومذاك. ويتضع من خلال التمنّ في العماني المشرة أن المراد بالعقل في العلاقة بين العقل والدين هو العقل البرهاني القائم على القضايا القينية، وما إذا كانت المعلومات اليقينية والبرهاني تتقاطع مع الدين، وبالتيجة ما إذا كانت المعلومات غير اليقينية تتعارض مع القضايا الدينية أو الإيمان الديني، ويخذ العقل المعلومات المعلومات المعقل هنا بمعنى العقلائية الدُّرانية ومطلق المعلومات البشرية. خلاصة القول إن العقل ما بمعنى العقل الاستدلالي والعقل البشرية. خلاصة المعلومات الإدارى والعقل المعلومات المتداول المتدلالي والعقل المداومات المتدلالي والعقل المداومات المداومات المتدلول والعقل المعلومات المتدلالي والعقل المداومات المداومات المتدلول والعقل المعلومات المتدلومات المتدلومات المعلومات المتدلومات ال

ماهية الدِّين والوحي والإيمان

مرّت في ما مضى تعاريف مختلفة للدِّين، ونعني به مجموعة القضايا المنزلة على الأنبياء بالوحي لهداية البشريَّة، وتُقسم إلى قسمين: إخبارية وإنشائية؛ القضايا الإخبارية تتكوّن من الحقائق التي تتحدَّث عن الوجود والعدم، في ما تتكوّن القضايا الإنشائية من الحقائق التي تشتمل على الواجبات والمحظورات.

والإيمان كالأمل مفهوم غير محسوس وحالة نفسية تكتسب قدرة الإدراك والتوصيف عبر مراجعة الباطن، يمكن وصفه بالعلم الحصولي، وحقيقته من سنخ العلم الحضوري الذي يربط الفرد المؤمن بمتعلَّق الإيمان، وقد تعاطى المتكلِّمون والحكماء الإسلاميُّون والغربيُّون بشكل جاد مع هذه الحقيقة المتعدَّدة المراتب التي ترتفع أو تهبط تبعاً لعوامل مختلفة، "أ فالإيمان عند الأشعري والباقلاني والفخر الرازي تصديق لا

أنظر: سورة الأنفال: الآية 2_4؛ سورة النساء: الآية 137؛ سورة آل عمران: الآية 1.

دخل للعمل فيه، (1) في ما يرى المعتزلة في المقابل بأن العمل يتنخَّل بنحو جاد في معنى الإيمان، لهذا فإن من يقترف الكبائر يخرج من دائرة الإيمان. (2) وذهب متكلّمو الشِّعة وحكماؤها أيضاً إلى أن الإيمان يعادل المعرفة، وإلى أن العمل خارج حقيقة الإيمان، واعتبروا أن التَّصديق القلبي والإذعان التَّسي كافيان في تعريف الإيمان. (1)

وعزف المتكلِّم المعروف في الغرون الوسطى توما الأكويني الإيمان بألَّه نوع من الوعي والعلم، في ما سارى المتكلِّم الفيلسوف تناتت بين الإيمان والعمل الإرادي الذي يتطوي على مخاطرة، أمَّا كبر كيجارد فقد رأى أن الارتباط بين الإيمان والتمثَّل في تضاد تام، وفسر تيليش الإيمان بألَّه تعلَّق في أقصى درجانه. (٩)

أمّا الوحي، فإنَّه الطَّريق الذي يختاره الله لتفهيم الأنبياء الحقائق والمعارف والتعاليم، ويختلف عن السبل الممتداولة للمعرفة كالتُّجرية والعقل والشهود العرفاني والتَّقل التَّاريخي. ⁽³⁾

إننا وفي بحث العلاقة بين العقل والدِّين، والوحي بالإيمان أو النَّقل بالعقل، نحاول أن نتلمّس علاقة بين المعارف البشريّة والتعاليم

 ⁽¹⁾ راجع: الفخر الرازي، المحصل، يروت، مكتبة دار الثّراث، ص657: عبد الرحمن بدري، مذاهب الإسلاميين، يروت، دار العلم للملايين، ج1، ص626؛ أبوالحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص347.

⁽²⁾ راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص701.

 ⁽³⁾ راجع: محمد بن النعمان المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص1119 السيد المرتضى، الذخيرة، ص753؛ الشيخ الطُوسى، الاقتصاد في ما يتمثّق بالاعتقاد، ص227.

 ⁽⁴⁾ راجع: محمد تقي فعالي، ايمان ديني در اسلام ومسيحيت (الإيمان الدَّيني في الإسلام والمسيحيًّة)، كانون انديشة جوان، ص81.

⁽⁵⁾ محمد تقي مصباح يزدي، راهنما شناسي، الفصل الأوَّل.

الإلهيَّة، وما إذا كان ثمة ترابط وانسجام بين التعاليم التي تستحصل بالسبل التقليديَّة للمعرفة البشريَّة والتعاليم التي تكتسب بالوحي.

تاريخ العقل والدين

تفترض مناقشة مسألة العقل واللدين أو العقل والوحي في الغرب، والمجتمعات الإسلاميَّة بشكل منفصل، الوقوف على الخلفيَّة التَّاريخيَّة للعلاقة بين الاثنين.

العقل والوحي في الغرب

يعتقد فلاسفة القرون الوسطى بأن الوحي يطلب الإيمان من العقل ويخاطبه في كلّ آن، وأن العقل والرحي وجهان لحقيقة واحدة. فالعقل وأصوله من خلق أولا يقع أي تعارض بين العقل والوحي؛ (أن لهذا لم يكن الكلام بدور في القرون الوسطى حول حجّيّة العقل والوحي، وإشّما انحصر النّزاع حول قدرة العقل وتطابقه مع الوحي وأولويّة كل منهما على الأخر.

يذكر إتين جيلسون (1884 1979) مجاميع متعدَّدة في مجال ترابط العقل والدَّين. وترى طائفة من المتألهين المسيحيِّن أن الوحي يحلَّ محلَّ جميع المعارف البشريَّة من العلوم التَّجربيَّة والأخلاقيَّة وعلوم ما وراء الطَّيعة، ⁽²⁾ وقد جاء في الكتاب المقدَّس كل ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الفلاح، وعليه لابدَّ من تعلم الشَّريعة وحسب، ولا حاجة لأي شيء آخر حتى الفلسفة، لأن الله تحدث إلينا ولا ضرورة للفكرير. والخلاصة:

محمد مجتهد شبستري، هرمنيونيك كتاب وسنت (هرمنوطيقا الكتاب والسنّة)، طهران، طرح نو، 1375، ص193.

⁽²⁾ اتين جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطائي (العقل والوحي في القرون الوسطى)، شهرام بازوكى، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى، 1371، ص2و5.

أن هذه الطائفة تعتقد بوجود تعارض منطقي بين الإيمان الدِّيني بكلمة الله واستخدام العقل الطَّبيعي في المسائل المتعلَّقة بالوحي. ⁽¹⁾

وتعتقد طائفة أخرى ومنهم أغوسطين بأن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يبدأ من العقل ومن اليقين العقلي لينتهي إلى الإيمان، بل على المكس يبدأ من الإيمان ويشق طريقه من الوحي إلى العقل، يقول أغوسطين: "إن الفهم هو مكافأة الإيمان، فلا تحاول أن تفهم حتى تؤمن، بل عليك بالإيمان أولاً لكى تفهم.⁽²⁾

ويقول آنسلم أحد فلاسفة القرون الوسطى: «إنتي لا أحاول أن أفهم أوَّلاً ثم أؤمن، إنَّما أؤمن لأفهم، ولهذا السَّبب النزم الإيمان لأنني لن أفهم دونه».

ويشير جيلسون إلى جماعة أخرى يُطلق عليها اسم الرشديين الكَّتِينين تأخذ بمكاسب الفلسفة وتنفي أي نقاطع بين العقل والوحي، أو الفلسفة والكلام، وتأخذ بكليهما في حال التناقض، وتعتقد أن أولى الوظائف البشريَّة تشغيل العقل وهو هبة لله.

قسّم مفكّرو القرون الوسطى الذين تأثروا بأفلاطون العقل إلى نوعين: العقل الجزئي الرياضي والعقل الكلّي، أمّا في العصر الحديث فقد استخدم العقل بمعناه الأوَّل، ولهذا تغلّبت الرؤية الرياضية للعالم على أفكار غالبليو ونيوتن وديكارت.⁽³⁾

أتين جيلسون، روح فلسفة ترون وسطائي (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، ترجمة ع.داوودي، انتشارات علمي وفرهنكي، 1370، ص12.

 ⁽²⁾ المصدر نفسه، ص9 ـ 13؛ نفسه، ص12 وأرنست كاسيرر، فلسفة روشنكري (فلسفة التنوير)، ترجمة يد الله موقن، انتشارات نيلوفر، ص17.

 ⁽³⁾ بابك أحمدي، مدرنيته وانديشه انتقادي (الحداثة والفكر النقدي)، طهران، نشر مركز، 1373، ص. 62 و64.

وبلغ العقل الجزئي والرياضي حداً حتى نأى فيه عن الله وعن الوحي تبعاً لذلك، واستقل بذاته، وساد دون منازع في عصر التنوير، بل انتشرت ظاهرة البعد عن الدِّين الوحياني، وحلَّ الدِّين الطَّبيعي والمذهب الربوبي "Deism" محل الدِّين السماوي والإلهي. (أ)

وقد شهد عصر التنوير ثلاثة اتجاهات: الأوَّل، يؤمن بالدين الطَّبيعي والدين الإلهي، أي امكانية الاعتقاد بالله عبر الوحي والقوانين الطُّبيعيَّة معاً؛ الثَّاني، الانحياز إلى الدِّين الطَّبيعي وتخطئة الوحي؛ الثَّالث، تخطئة كلا الدِّينين الطَّبيعي والإلهي، والإقرار بقدرة العقل في إدارة ميادين العلم والدين وجميع شؤون الحياة الإنسانيَّة. وأعقبت الحركة التنويرية ردود فعل من جانب الكنيسة، ورومانطيقية في الآداب، ونهضة فلسفيَّة .(2) واعتبر الفيلسوف الإنكليزي في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم أن لا جدوى من الدِّفاع العقلاني عن المسيحيَّة، ونفى ضرورة العلَّة والمعلول، في ما رأى الفيلسوف الألماني المعروف كانط أن العقل النَّظري عاجز عنَّ إثبات وجود الله والتعاليمُ الدِّينية، ليتأثَّر به جميع الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده ومنهم كير كيجارد وهيغل وهوسُول، والمدارس الفلسفيَّة من الظَّاهراتية والوجوديَّة والوضعيَّة، حتى أصبح من مسلمات الفلسفة الغربيَّة في العصر الحاضر أن المعتقدات الدِّينية لا يمكن التحقق منها أو إثباتها عقلانيّاً، إنَّما يمكن تفسير الإيمان الدِّيني من خلال أدائه أو عبر التَّجربة الدِّينية. وذهب كانط إلى أن العلم فعل ُدهني وعيني، وأن الذِّهن ليس مرآة تامة للواقع، وأقرّ بالأطر الاثني عشر للذهن، وبتأثير منظومة الفكر على المعرفة، وأرسى مفهوم نقد العقل النَّظري وعجز العقل عن إثبات الأمور ما وراء الطَّبيعيَّة، ومنها وجود الله، من خلال الالتفات إلى مداخل المنظومة الفكرية المتمثِّلة

أيان باربور، علم ودين، ترجمة بهاء الدّين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، ص71 ـ 80.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 74 و 77؛ فلسفه روشنكري (فلسفة التنوير)، ص 251.

بالزمان والمكان، وذهب إلى أن العقل عاجز أيضاً عن إنكار ذلك الوجود.

غفل كانط عن ملاحظة معرقية مهيَّة وهي أن نظامه المعرفي يفضي إلى النَّسيَّة، ويؤدِّي من ثم إلى انهيار هذا النَّظام برمته. مهما يكن فقد وافق هذا النَّظام الفلاسفة والمدارس الفلسفيَّة بعد كانط، ⁽¹⁾ ليحلّ التوضيح المعرفي النَّفسي والاجتماعي والإيماني محل التوضيح العقلاني للدُّين.

كان الاتجاه العقلي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يُسخّر سلبياً ويقود إلى حركة مناونة للدين والله، خلاقاً لما كان عليه في القرنين السادس عشر والسابيع عشر الذي واجه الانتجاه التجربيي، وكان ينظر إليه مدافعاً عن الدين وداعماً له، ويمكن كمثال الإشارة إلى الانجاه العقلي عند ديكارت الذي عدّ المفهوم الإلهي بأنّه من المفاهيم الفطريّة، أو الانتجاه العقلي الانتجاه العقلي عند لايب تيتز ومالبرائش حينما بادرا إلى إثبات وجود الله بالدلار العقلية.

العقل والوحي في الثقافة الإسلاميَّة

بالتأثّل في التعاليم الإسلاميَّة لاسيما الواردة منها في القرآن الكريم والرَّوايات تتضح المنزلة التي أولاها الإسلام للعقل، حيث جعله أساس الإيمان، ودعا في الآيات الكريمة مراراً للشكر والتدبّر، ونهى عن التقليد الأعمى، وأكّد أن السيئات التي تصدر عن العبد إنَّما تأتي من الذين لا

⁽¹⁾ معاتوتيل كانط، سنجش خود ناب (نقد العقل المحض) ترجمة مير شمس الأبين سلطاني، طهرات اشترارات أمير كيم، صر1909 اشتفات كورنر، فللمنة كالت وللمنة كانش)، ترجمة عزت الله فولادوند انتشارات نوارزمي، ص2520 مير عبد الحسين نقيب زادة، فلمنة كانت وللمنة كانطا، يبداري لز خواب دكماتيسم (الصحوة من نوم الدوجماطيقية)، انتشارات أكاء، ص 283.

يعقلون. (١) الرُّوايات من جهتها اعتبرت العقل أحب الخلق إلى الله ومعيار الثواب والعقاب، والرسول الباطن. ⁽²⁾ أمَّا علاقة العقل بالوحى في الثقافة الإسلاميَّة، فتحكى عن واقع جذاب يبعث على التأمّل، فلكل من الطوائف والفرق والجماعات الإسلاميَّة من الفلاسفة والمتكلِّمين والعرفاء والفقهاء وأهل الحديث والإخباريين وغيرهم، والتشعبات المنبثقة عن هذه الجماعات كالفلاسفة المشائين والإشراقيين والصدرائيين والمتكلِّمين المعتزلة والأشاعرة والشِّيعة؛ لكل هؤلاء آراؤهم في هذا المضمار، التي تعرض اتجاهات ومدارس مختلفة في الفكر

ولم تكن الفرصة سانحة في عصر صدر الإسلام، حيث الرسول صلى الله عليه وآله بين ظهراني المسلمين والإيمان الكامل لرجال ذلك العصر وندرة اتصالهم مع الثقافات الأخرى؛ للتعاطي مع المسائل العقلية بشكل واسع. وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله انصبّ اهتمام الخلفاء على كتاب الله مبتعدين عن سنة النبي صلى الله عليه وآله، في ما كان اتساع رقعة الدُّولة الإسلاميَّة والاتصال مع الحضارات الأخرى وتعرَّف المسلمين إلى ثقافات الأمم، تقتضي الالتفات إلى العقل والسنّة واستثمارهما في مخاطبة الأقوام، لبروز الحاجة إلى اللُّغة المشتركة التي يمثِّلها العقل بين المسلمين للتعامل مع الطوائف غير الإسلاميَّة في المجتمع الإسلامي، كالزرادشتية في إيران والنِّصارى واليهود في الشام، خاصَّة مع انتقال مركز الدُّولة الإسلاميَّة من المدينة إلى العراق. ⁽⁴⁾ وما

سورة يونس: الآية100.

أصول الكافي، ج1، كتاب العقل والجهل، ج12. (2) (3)

أشرنا إلى بعض هذه الاتجاهات في مقال امنهجيَّة البحث الدِّيني،

ذبيح الله صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي تا أواسط قرن بنجم (تاريخ العلوم (4) العقلية في الحضارة الإسلاميَّة حتى أواسط القرنَّ الخامس)، جامعة طهران، الطبعة الثَّانية، 1366، ج1، ص30 ــ 34؛ هنري كربن، تاريخ فلسفة اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلاميّة) ص154.

ظهور طائفة المعتزلة إلاّ استجابة لهذه الحاجة، وقد تبنّت عمليَّة الدُّفاع العقلي عن الدّين كهدف أساسي.

عارض أهل الحديث من السنة والإخباريُّون من الشَّبعة الاستدلال العقلي في الذِّين، وذهبوا إلى أبعد من ذلك في تحذير النَّاس من تصحيل علم الكلام والمنطق والفلسفة، بغارق أن أهل الحديث تمسكوا بظراهر الكتاب والسنَّة لبعدهم عن مدرسة أهل البيت، فوقعوا في وحل التجسم والتشبيه، بينما لم يقع الإخباريُّون في هذا المطبّ، في وحل التجسم والتشبيه، بينما لم يقع الإخباريُّون في هذا المطبّ، وقد رأى ابن تيمية (166 - 278هـ) بأن الإيماد عن العقل معيار وقد رأى ابن تيمية (166 - 278هـ) بأن الإيماد عن العقل معيار التقراب من الحق، وأفنى بضرورة تقدّم الشرع على العقل في حال التماض بين الانتيان، بينما لجا بفضه إلى الاستدلال العقلي في رفضه للغلس في العقل والمنطن والعقل والعنط، والمنطق والعنط والعنطق والعنط والعقل والعنط

انشطر المتكلّمون الإسلاميُّون أيضاً إلى طائفتين: العدلية وغير العدلية، تبعاً للموقف من مسألة العدل الإلهي، والحُسن والقبح الدُّاتي للأفعال والأشياء، وقد أكّدت الطائفة الأولى التي مثّلها المتكلَّمون المعتزلة والشُّبعة على الحسن والقبح الدُّاتي والعقلي، بينما أنكرت الثَّانية التي مثّلها الأشاعرة هذا الأمر، ومعلوم أن المعتزلة سلكوا طريق التطرف في استخدام العقل، ويادروا إلى تأويل ظواهر التُّصوص الدِّبنية، وأكّدوا على رجحان العقل على الوحي. (2)

تبلور اتجاه عقلي باطني بين الشِّيعة عُرف بالنهضة الباطنية في

 ⁽¹⁾ غلام حسين ابراهيمي دينائي، ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام (تطوَّر الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، طهران، طرح نو، 1376، ج1، ص14.

⁽²⁾ تأريخ فلسفة در اسلام (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، إعداد م.م. شريف، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ج1، ص 327.

الوقت الذي ظهر مذهب الاعتزال في القرن الثَّاني، الذي حاول أنصاره استنباط معانِ باطنية من ظواهر القرآن والسنة .(¹⁾

في مقابل الظَّاهرية والباطنية والانتجاه العقلي المتطرف، ظهرت التجاهات معتدلة كان من رؤادها أبو الحسن الأشعري (330هـ) في بلاد ما بين النهرين، والطحاوي (331هـ) في مصر، وأبو متصور الماتريدي (333هـ) في سمرقند، ⁽²⁾ وقد اشتهر الأشعري أكثر من غيره في هذا المجال، وذهب إلى أن العقل والوحي كليهما معتبران، مع ترجيح الوحي على العقل. ⁽⁹⁾

لم يقع المتكلمون الشّيعة في تطرف الاعتزال، كما أنهم لم يغفلوا عن حجّية العقل؛ لأن اعتمادهم على أحاديث الأنتَّة (عليهم السلام) جعلهم لا يواجهون مشكل التَّمارض بين العقل والوحي، حتى يترقدوا بين الإنتاء بترجيع العقل على الوحي أو العكس، لهذا تلاحظ في الكتب الكلاميَّة للشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى والمحقق نصير اللين الطوسي والعلامة الحلى صبغة عقلية وبرهانية. (4)

إنَّ مسألة العلاقة بين العقل والدين لم تختزل في مدرسة المتكلمين فحسب، إنَّما امتدت إلى الفلاسفة، فقد واجه الكِنْدي (المولود عام 185هـ) هذه المسألة عبر تعلمه الفلسفة وحضوره في حركة الترجمة في عصره، وبين عمليَّة التلاؤم والتوافق بين الدِّين والفلسفة، ⁽³⁾ ورأى أن

المصدر نفسه، ص 387.

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 307.(2) المصدر نفسه، ج1، ص317.

⁽³⁾ هنري كربن، تاريخ فلسفه إسلامي، ص168.

⁽⁴⁾ حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ فلسقه در جهان إسلام (تاريخ الفلسقة العربية)، ترجمة عبد المحمد آيتي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الرابعة، 1373، ص375.

⁽⁵⁾ تاريخ فلسفه در إسلام، ص959 تاريخ فلسفه در جهان إسلام، ص370 ـ 378.

الفلسفة لو عنت العلم بحقائق الأشياء، فإن إنكارها يستبع إنكار الحقيقة ومن ثم يؤدِّي إلى الكفر؛ وعليه ليس ثمة اختلاف بين الدين والفلسفة. وفي حال حصول تعارض بين الآيات القرآية والتعليمات الفلسفة في أن الله ين المتعلق المعلق من منسراً الفرق بين النبي باعتبار الدين والفلسفة منبعين لحقيقة واحدة، مفسراً الفرق بين النبي النبي المعقل التظري الأربع، والارتباط بين المعقل المستفاد والعقل الفعال. ومن الفارايي إلى ابن سبنا إلى الفرائي اسمع الانتجاء لكنابه «متهافت الفلسفة في كتابه «تهافت الفلسفة» معتبراً أن التغلل ابعملة من من الوصول إلى الحقيقة. هذا الهجوم على الفلسفة حرّض ابن وشد الأندلسي على المتفاف والدفاع عن الفلسفة الأرسطة بتاليف كتاب «تهافت النهاف». من جهتهم عمل الموقاء على التقريب بين العقل والشهود من خلال التوضيح العقلي للعرفان العملي وتدوين العرفان التغلري. (10)

أنواع العلاقة بين العقل والدين

ليس ثمة شك في وجود دور للمقل في الإطار الدَّيني، بيد أن المهم هو تحديد مديات هذا الدَّور ومنزلته، فهناك سعي دؤوب من جانب المؤمنين لاستثمار العقل من أجل تعلّم حيثيات الدَّين وفهم تعاليمه، وعليه لابد من الاستعانة بالعقل لإدراك الإيمان، ولكن هل يمكن الوصول بالعقل إلى نظام المعتقدات الدَّينية وإضفاء الاعتبار عليها؟ في الجواب هناك أربعة آراء مختلفة:

1 ـ العقلانيَّة القصوى

يمكن وفقاً لهذه الرؤية إثبات نظام المعتقدات الدِّينية، وأن

 ⁽¹⁾ سيد جلال الدين آشياني، شرح مقدمة القيصري، طهران، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثّالث، 1370، ص.ر. 7.

الشَّرط اللَّازم للإيمان هو التوافر على هذه العقلانيَّة القصوى.

وتواجه هذه الرؤية ما لا يقلّ عن نوعين من النقد:

النقد الأول: لا تتوافّر لكثير من النَّاس فرصة الاستثمار القصوى للمغلّم بسبب مشاكل الحياة وتعقيداتها، فلا تتيسّر عمليّة تحصيل العلوم العقلة لجميع النَّاس تبعاً لمستويات استعداداتهم وفرصهم في الحياة، ومع ذلك لا يمكن تجاهل إيمان المؤمنين وإنكاره برغم عدم توافرهم على العقلائيّة القصوى.

النقد الثَّاني: لو اعتقدنا بالجوهر والصدف، أو الوسيلة والهدف في الأديان، يمكن الاستعانة بالعقلانيَّة القصوى لإثبات جوهر الدِّين، أى أصوله الاعتقاديَّة الأساسيَّة مثل: التوحيد والنبوَّة والمعاد، غير أنَّنا لا يمكننا تعميم هذا الأمر على التفاصيل وفروع المنظومة العقديَّة لوجود معتقدات تُنافر لا تحارب العقل في جميع الأديان، ولهذا ليس من المناسب الاستنجاد بالعقلانيَّة القصوى لتبرير الإيمان الدِّيني، بل لا يمكن استخدامها عملياً، وليس بالمقدور إعمال العقلانيَّة القصوى على جميع منظومة المعتقدات الدِّينية. السُّؤال المهم الذي يُطرح في بحث العلاقة بين العقل والدِّين، والعقل والإيمان، والعقل والوحى أو الفلسفة والدين هو: لماذا لا يوجد أي نظام ديني يعمل على إقناع جميع العقلاء عبر التوضيح العقلاني؟ ولماذا يقوم بعضٌ بنفيها لو توافَرت هذه الأنظمة على براهين معتبرة؟ هل يمكن أن نزعم بأن المنكرين لم يتعمقوا بدقة في تلك البراهين، أو أن القصور كان حليفهم في فهمها، أو أنهم لم يتوفروا على المقدِّمات والأسس العلميَّة الكافية؟ هذه التساؤلات لا تحلّ لنا مشكلة؛ لأن القبول بهذه الموانع افتراضاً يقودنا إلى نتيجة مؤدّاها أن سوء الفهم يجب أن يتلاشى تدريجياً، ويستجيب المنكرون لبراهين إثبات المعتقدات الدّينية بمرور الزمن؟ وهذه الإشكاليَّة بطبيعة الحال تشمل أيضاً جميع الأنظمة الفلسفيَّة

والعلميَّة. وربما يكمن السرّ في هذه الاختلافات بأن كثيراً من العقول لا تنطلق من موقف مستقل من الأنظمة الدَّينية والفلميَّة، وتأثر في حكمها بافتراضاتها المسبقة، ليواجه العقل مشكلة تدخّل هذه الافتراضات وما تحمله من خلفيّات.

2 _ الإيمانية

تسمى الرؤية الثانية بالإيمانية 'Fideism'، ويراد منها أن الأنظمة الدَّنية لا تنفق مع التقويم العقلاني، وأن الإيمان يتحقّق من دون الحاجة إلى الاستدلال والقرائل العقلية، ومن المفكّرين الغربيين الذين آمنوا بهذه الرؤية بل تبلين (1885ء)، وقد الرؤية بل تبلين الانتجاه عن الإيمان بأنَّه نوع من الطفرة، بينما كان يفترض بهم تقديم توضيحات خارجية عن اللَّوع الإيماني الذي يجب البحث في داخله بلحاظ تعدَّد أنواع الإيمان، وأي من هذه الأنواع هو الأصلح والأصدق، للترصّل على الأقل إلى نظام ديني يتوافر على انسجام منطقي باطني، والإقناء بترجيحه على سائر الأنظمة الدَّنية؛ لهذا السَّب لا يمكن الاستغناء عن التقويم العلي للانظمة الاتينية؛ لهذا السَّب لا يمكن

3 ـ العقلانيّة النقديّة

لا تنبئى هذه الرؤية التي تسمّى بالعقلائية النقديّة القديّة التقديّة التعديّة المتعدد (Rationalism العقلائيّة القصوى ولا الإيمانية المتعلوفة؛ أي أنّها تعتقد بالنقد والتقويم العقلاني للأنظمة الدينية، وترى أن من غير الميسور الحكم بصحّة نظام ديني معين بصورة قاطعة وشاملة. يمكن طبقاً لذلك تقويم الأنظمة الدينية ونقدها عقلياً، من دون أن تتوافر إمكانية إثباتها بنحو حاسم وعام.

على أساس هذه الرؤية يجب بذل المجهود لمعرفة البراهين المؤيدة للأنظمة الدينية، ثم إجراء مقارنة مع براهين الأنظمة المنافسة، ومنافشة جميع الانتقادات الموجَّهة إليها. إن العقلائيَّة النقديَّة توكَّد دور العقل في نقد الاعتقادات الدَّينية أكثر من تأكيدها الإنبات القطعي للتعاليم الدُّينية والأنظمة الاعتقاديَّة، وهي تتجاهل بالتيجة الوجيه العقلاني للاعتقادات الدِّينية، وتسلب عن نفسها إمكانية تقديم الحكم القطعي، وهذا ما يؤدِّي إلى انهيار بنتِها، ويتنهي إلى النَّسبيَّة.

4 _ العقلانيَّة المعتدلة

هل يمكن تبنّي العقلانيّة النقديّة والإعراض عن العقلانيّة القصوى والإيمانية المتطرفة؟

الحقّ أن العقلائيَّة النقليَّة متأذّرة بمعرفيَّة كانط وعلميَّة بوبر، وبنقد هذين المذهبين تواجه هذه العقلائيَّة تلقائباً أكثر من علامة استفهام على صحتها؛ ولهذا فإنني أثبنى العقلائيَّة المعتدلة التي تدعو إلى التحقيق في بعض المعتقدات الدِّبنية التي تعدّ من الأصول الأساسيَّة للدِّين، ومن ثم البحث عن مقدمات البرهان لإثباتها، وانتقاد دلائل رفضها.

وإذا افترضنا عدم حصول إجماع عام في الموافقة على هذه الدلائل، فهذا لا يعني عدم إمكانية عرضها على العامّة؛ ذلك أن هذه الدلائل تستند إلى بديهيًّات، ومعلوم أن هناك إجماعاً على البديهيًّات والمعتقدات الأساميَّة، وتبعاً لذلك، فإن الإجماع ينسحب أيضاً على ما ينتج عنها من تعاليم، هذا إذا لم تُعرض أية شبهة أو افتراضات مسبقة خاطئة أمام البديهيًّات.

إنني حاولت أن أتخذ موقف العقلائيَّة المعتدلة في جميع هذه البحوث، فانتقدت بعض البراهين، في ما سلّمت ببعض البراهين التي تعتمد على البديهيَّات والمعتقدات الأساسيَّة، لتأتي التتيجة عبارة عن علاقة طيبة بين العقل والإيمان. تستوعب العقلائية المعتدلة نظريتين محدَّدتين من بين نظريات الصدق ونظريات التفسير. فهي ترى أن نظرية التُطابق (Correspondence) هي الصحيحة فقط من بين نظريات الصدق، وهي إضافة إلى الطَّفَائِق: نظريَّة الانسجام المنطقي (Coherence) والظُّريَّة البرحماتية Pragmatics) والظُّريَّة (Assertively) والظُّريَّة الخفية، تركيد الحضو (Assertively Redundancy)، أي أن الحق والصدق هما تطابق الفكر مع الواقع الذَّاتي. (1)

ومن بين نظريات التفسير التعقّلية والتَّجربيَّة والتَّرابطية والنَّسبيَّة والوظائفية تنبِّى النَّظريَّة الأولى، حيث تنقسم معتقدات المرء على أساسها إلى بديهية وأساسيَّة، ومستتجة ونظريَّة، فالمعتقدات البديهية هي عبارة عن قضايا يكفي لتصديقها والحكم بها محض تصوُّر الموضوع والمحمول، ولا حاجة في تصديقها لحد وسط، فيحصل التَّصديق بها لكل إنسان إذا لم يقع في شبهة تحول دون إدراكه لها.

إلى هذه المرحلة يشترك مضمون العقلائية المعتدلة مع العقلائية المعتدلة مع العقلائية القصوى، بيد أن بديهيًات هذه الثّانية تتجاوز الثلاثين مجموعة، ومنها الأوليات والمحدانيات والمحدانيات الطوحدانيات المعترفة أن المستنجب بأن جميع القضايا الطُّفليَّة تستند إلى واحدة من هذه المديهيًات، وقرّرت إمكان إبناء جميع القضايا الطُفليَّة، أمّا المقلائيَّة المعتدلة فيرغم قبولها بالمديهيًات والمحدانيات الطُفلوات إلى المديهيًات، فإنَّها اعترفت فقط بمداهة الأوليات والوجدانيات والفطريات، وفهب إلى أن سرّ بداهة الفطريات إرجاعها إلى المراجعها إلى العرضورية، ولما كانت دائرة المديهيًات محصورة ومحدودة، فإن

⁽¹⁾ أنظر: عبد الحسين خسرو بناه، فصلية الذهن، نظريات الصدق، ص31 ـ 44.

بعض القضايا المستتجة تظهر على هيئة يقينية فقط، أمَّا سائر القضايا فهي في حكم الطُّنيات أو اليقينيات العقلية والتَّفسية، ويمكن الحكم برجحان القضايا الظَّنيَّة على بعضها الآخر من خلال النَّظريَّة التَّرابِطية. من هنا يتَّضح الفرق بين العقلائيَّة المعتدلة والعقلائيَّة النقديَّة والإيمانية المتطرفة.

طرح بعض فلاسفة الأديان ومنهم بلاتينجا موضوع المعرفة الإصلاحيَّة (Reformed Epistemology) ، وأعطى دوراً مهماً للتجربة اللَّمنية في تفسير الاعتقادات اللَّمنية في تفسير الاعتقادات اللَّمنية من من جملة الاعتقادات الأساسيَّة بالضبط، كما الاعتقادات القائمة على النَّجربة الحسِّية ، ولهذا يمكن اعتبار الاعتقاد بالله بأنه اعتقاد أساسي. (1)

يُسرِّغ هذا الادعاء إلى حد ما الإيمان الدَّيني مثلما هي عليه نظريَّة الفطرة في الثقافة الإسلاميَّة، ويضمن كون التَّجربة الدَّينية من الأساسيات، بيد أنَّه بينغي الإشارة في الاعتقادات الأساسيَّة إلى مصاديق تحظى بصفة الإجماع العام والقبول، لنستنتج بأن أنصار المعرفة الإحماع لعام والقبول، لنستنتج بأن أنصار المعرفة الإصلاحيَّة ليسوا في غنى عن براهين وجود الله، بل عليهم التحسّس أيضاً حيال البراهين التي تُساق لفي وجود الله.

خلاصة القول إن النَّطْريَّة العقلائيَّة الاعتدالية ثبّت شرعيَّة بعض الاعتقادات الدُّينية عبر الاوَّليات الاعتقادات الدُّينية عبر الاستعانة بالمعتقدات الدُّساسيَّة، وهي الاوَّليات والوجدانيات والفِطريات، بحيث لا تدع للشكّ مجالاً، في ما تكتسب بعض الاعتقادات الدِّينية الأخرى قيمة معرفيَّة من خلال شرعيَّة المجموعة الأولى لتبت بالنتيجة معقولية الاعتقادات الدِّينية؛ لأن من

مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني (العقل والعقيدة الدينية)، ص 243.

حكم بعدم معقولية هذه الاعتقادات اعتمد على أساس أنها تفتقد للمنهجيَّة المعرفيَّة، ولا يمكن حملها على الصدق والكذب؛ وعليه فإن المعتقدات الدِّينية تتوافر على المعقولية والشَّرعيَّة أيضاً ما يُمكِّن من تعزيزها بالقرائن والدلائل الكثيرة.

إشكاليات العلاقة بين العقل والدين

1 ـ هل يمكن توضيح الاعتقادات الدّينية بالعقل والفلسفة؟

أحد الأسنلة المهمَّة التي تُطرح في مجال علاقة العقل بالدين يتعلَّق في ما إذا كان العقل أو الفلسفة قادرين على بيان الاعتفادات الدِّينية، أو كما قال القديس آنسلم: «لا أفهم لكى أؤمن، إنَّما أؤمن حتى أفهم».

يشهد تاريخ الفلسفة على أن الفلاسفة بذلوا جهوداً جبارة لتبيين المفاهيم الدَّبينة، والدُّفاع عنها، ومن مصاديقها الله والعدل الإلهي، والعناية الإلهيَّة، والنَّظام الأحسن، والمعجزة، وعن المعتقدات الدِّبينة؛ ولكن هل كان النجاح حليف الفلاسفة في هذه الجهود؟

من الشعب دراسة جميع دعاوى الفلاسفة وتحليل آرائهم، ومن المتعذر معالجتها باختصار بعيث يمكن إدراجها هنا، لكن كثيراً من المسيحيَّة التي تتقاطع مع العقل كالتجسّد والفداء، إذ يعتبر التجسَّد أحد المسيحيَّة التي تتقاطع مع العقل كالتجسّد والفداء، إذ يعتبر التجسُّد أحد أساسيات مبادئ الإيمان المسيحي، ويواد منه أن الله تجسد في صورة البشر في شخص عيسى، وأصبح عيسى إلهاً ويشراً في آن واحداء فهل البشر في شخص عيسى، وأصبح عيسى إلهاً ويشراً في آن واحداء فهل يمكن إضفاء المقلابية على هذه العقيدة، برغم أن أحداً لا يستطيح المناها لله المقات الذّاتية، فكيف يمكن والحال هذا الجمع بين الإمكان والوجوب، والعلم والقدرة المحدودة؟ إن المسرّغات النّاتية مكيف يمكن والحال هذرة غير المحدودة؟ إن المسرّغات التي ساقها توماس مورس

(1952م). (1) لا تحلّ إشكاليّة هذا التناقض، كما إن الاعتفاد بالفدية ـ وأن النَّاس قد ارتكبوا المعاصي بسبب معصية آدم وحواء وابتعدوا عن الله، وأن عذابات المسيح وصلبه هي التي أنقذت الانسان وأصلحت حاله مع الله استتبع استفسارات عنّة ليس بوسع العقل أن يوضحها، ومنها: ما هي ضرورة هذا الأمر؟ ولماذا وقعنا في حبائل المعصية والشيطان؟ ولماذا يعتبر الفرد عاصياً بالذّات وإن لم يبلغ الحلم بعد؟

حاول بعض الباحثين أن يقحم مفاهيم أخرى في دائرة الأمور المعقل، مثل إجابة دعاء الصادقين، أو الوحي الإلهي ومعاجز الأنبياء، وهي محاولة بامت بالفشل؛ لأن أفضل استجابة للدعاء هو الحصول على الاستقرار النَّفسي، ثم إن في الثَّاريخ حالات كثيرة حصل فيها المرضى الدَّعون على الشفاء؛ أمَّا الوحي فهو ما يمكن تبيينه بالعلم الحضوري والشهودي.

2 ــ هل تنفي الشرور وجود الله؟

طرح الغرب مسألة الشر بشكل جاد على أنها تنفي وجود الله، وبذل فلاسفة الأديان والمتكلّمون جهداً للوقوف عن الأجوبة المناسبة على هذه المسألة، وكيف أن الله تعالى وهو القادر والمحسن، يسمح يوقوع الشرور العظيمة كالمذابح الجماعية وحرق البشر والجوع في البلدان المتخلفة، والفساد السّياسي، والآلام الميؤوس منها التي يعاني منها المصابون بالسرطان في مراحل المرض النهائية؟

إن جميع المدارس التي تتوافر على نظرة كونية، الدِّينية منها وغير الدِّينية، كالمذهب الطَّبيعي والهندوسية والماركسية وسائر فلسفات

المصدر نفسه، ص465 _ 467.

الحياة، تعالج مسألة الشرّ وتبادر إلى إلقاء الضوء عليها وتوضيحها؛ لكن هذه المسألة تواجه الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة أكثر من غيرها من الأديان؛ لأنها تنعت الله بصفات وغايات معتازة، بحيث يتعرض الإيمان اللّيني إلى الخطر ما لم تقدم الإجابة العقلية المناسبة عنها. وقد استُغلّت هذه التُقطة لنفي وجود الله وعدّها دليلاً على عدم وجوده تعالى؛ فهل تزعزع مسألة الشرحقاً معقولية الإيمان اللّيني؟

يتطلُّب الجواب عن هذا السُّؤال اقتفاء المسار المنطقي الآتي:

1 ـ تنفسم الشرور في تصنيف كلّي إلى شرور إراديَّة أو أخلاقيَّة، ووشرور غير إداديَّة أو طبيعية، فالأولى عبارة عن الصَّفات والأفعال الأخلاقيَّة غير الحميدة التي تصدر عن الإنسان الحر، كالرياء والحسد والقتل والسرقة وأمثالها، أمَّا الشرور الطَّبِيعيَّة فهي الألام والمعاناة التي تحصل بسبب الطَّبِعة كالسيول والحرائق والأمراض والعاهات.

 2 ـ تواجه مشكلة الشرور مسائل كلاميّة مهمّة في النّظام الاعتقادى:

الأولى: مسألة التوحيد وآلهة الخير والشر من جانب الوثنيين. الثّانية: مسألة العدل الإلهي.

الثَّالثة: مسألة وجود الله.

إن فريقاً استغلَّ هذه الشبهة كفرينة ضد النَّظام الاعتقادي، في ما استغلها آخرون وفق تقرير منطقي لإبطال المعتقدات الدَّبِيّة وإظهارها على أنَّها معتقدات غير عقلائيَّة؛ كمثال على ذلك زعم جي.إل.مخي بوجود تناقض بين الاعتقاد بالله القادر المطلق والعالم المطلق والخير المطلق وبين وجود الشرّ في العالم؛ أي أن المؤمنين بهذين العنصرين يعانون من خطأ منطقي كبير؛ لأنَّهم استسلموا لتناقض ضمني وليس

علني، ذلك أن العالم المطلق يعلم كيف يقضي على الشرّ، وأن القادر المطلق يقدر على اجتنات الشرّ، والخير المطلق يريد اقتلاع الشرّ، وعليه فإن الضرورة المنطقيَّة تفرض زوال الشرّ، ويوجوده فإن الإيمان بالعقيدة أعلاه يؤدَّى إلى التناقض.

3 ـ ثمة ردود متفاوتة على هذه الشبهة، فمنهم من قال: إن مجرًد وجود الشرّ لا يتناقض مع وجود ا، وإن كثرة الشرّ في العالم تنافي وجود الله العالم والقادر والخير المحض، ولا شكّ في أن نسبة الشرّ في عالم الطبيعة هي الأقل قياساً بخيراته.

يقول كثير من المفكّرين المسلمين في الردّ: إن الله قادر مطلق على الشر وعالم مطلق به، لكنّه شاء أن يخلق عالماً فيه مخلوقات يوسعها أن تختار بين الشرّ أو الخير بملء إرادتها لهذا فإن وجود الله لا يتنافى مع إرادة الخير الإلهيّة؛ لأنّه سبحانه أراد للإنسان الخير الإرادي وليس الخير اللالميّة، لأنّه سبحانه أراد للإنسان الخير الإرادي وليس الخير ال

أمّا النقد الذي وجّهه بعضٌ من أمثال مكّي وانطوني في أن الله قادر على خلق عالم بمخلوقات مختارة تسلك طريق الصواب دائماً، (أ لكنّه لم يفعل ذلك برغم قدرته المطلقة، فيمكن الردّ عليه بالقول إن مفهوم والاختيار يعني قدرة المخلوق المختار على أن يسلك طريق الخطأ أيضاً، وإن الإشكائية المطروحة تستبطن نوعاً من التناقض لا يمكن أن يصدر عن المتاقض لا يمكن أن يصدر عن المتافقة لا لأن تحديد أفعال الإنسان المختار من قبل الله وغير الإداية عرم مقولة الامتحان الإلهي أو الضرورة المنطقية للشرّ وغير اللهيعيّة للشرّ المترون الشرورة المنطقية للشرّ بسبب الحركة والتراحم في عالم الطّبيعة.

المصدر نفسه، ص470 فما بعد.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص

ومعلوم أن إشكاليَّة الشرّ في النَّظام الاعتقادي الإسلامي أقلَّ ممَّا هي عليه في الأنظمة الأخرى، لأن الإله في الدِّين الإسلامي موصوف بالغضب إضافة إلى الرحمة والخير.

وهذه جملة من الملاحظات تتعلَّق بمسألة الشرّ وتناقضها مع العدل الإلهي:

هناك تباين هاتل بين العلم الإلهي والذَّهن البشري المحدود، وعليه لا نستطيع أن ندرك الحكمة من الألم أو الموت الذي ينزل بساحة صديق مقرّب، ولربما كان وراء الشرّ حكمة نحن في غفلة عنها، وأن التدبير الإلهي للإنسان والعالم من التعقيد بحيث تعجز العقول البشريَّة الضعيفة عن فهمه واستيعابه.

 الشرّ يتضاد مع الخير بالضرورة، ولولاه لما تحقّق إدراك الخير.

* الشرّ تنبيه وتحذير للعاصين.

 لا يتاح لبعض أنواع الخير الظهور إلا بوجود الشرّ، فلا تتحقّق اللّذة دون ألم، ولا الصبر دون المعاناة.

 النّظرة الشمولية والعرفانية للعالم تغير كثيراً من الأحكام بالنسبة لشرور عالم الطّبيعة؛ بعبارة ثانية: إن النّظرة التبعيضية هي التي ترى شرور العالم.

* من الردود الأخرى على مسألة الشر هو اعتباره وهمياً أو عدمياً.

 الشرّ وسيلة لتهذيب النّفس وتربية الروح، وأن وجوده هو مخطط إلهي لإعانة الإنسان على الوصول إلى البلوغ الأخلاقي والرُّحي.

يُذكر أن هذه المسألة تفقد قيمتها المعرفيَّة الدِّينية في بعض المدارس الفلسفيَّة ومنها فلسفة آلفرد نورث وايتهد (1861 ـ 1947م)، بلحاظ الفرق في صفات الله في هذا المذهب الفلسفي عنه في الأديان؛ أي أنه يوجد نوع من العلاقة العِلَّة بين الأعمال الخيرة والشريرة وبين الثواب والعقاب الأخروي، تكتشف بواسطة الوحي ثم يتم تحذير الثَّاس منها؛ كما أن لبعض الجرائم في هذا العالم انعكاسات سلبية طويلة المدى. (١)

رد الاستاذ مصباح يزدي على مسألة الشرّ

حول وجود الآلام والأمراض والبلايا الطّبيعيّة يردّ الاستاذ مصباح يزدي بالآتي :

أَوْلاً: إِنَّ الحوادث الطَّيْعِيَّة النُوّة هي من لوازم فعل العوامل المائيَّة وانفعالاتها وهي ليست مخالفة للحكمة لغلبة خيرات الطُّيعة على شرورها. كما إن الفساد الاجتماعي هو من تبعات ما اقتضته حكمة الله في أن يكون الإنسان مختاراً. ومع ذلك، فإن مصالح الحياة الاجتماعية أكثر من مفاسدها، وإلاّ ما بقي إنسان على وجه الأرض.

ثانياً: هذه المتاعب والآلام تحتّ الإنسان للمضي قدماً في كشف أسرار الطَّبيعة والتطوَّر في مجال العلوم والصناعات المختلفة من جهة، وتدفعه إلى مقارعة الصعاب نحو النمو والتكامل من جهة أخرى. (²⁾

يحلّ التعارض بين مسألة الشرّ ووجود الله والعدل الإلهي بالدليل العقلي، فإن تناقضها مع المعرفة الإلهيّة التوحيديّة يزول أيضاً.

 ⁽¹⁾ محمد تقي مصباح يزدي، آموزش عقايد (تعليم العقائد)، سازمان تبليغات إسلامي، ص.198.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص198.

ردّ الشهيد مطهّري على مسألة الشر

يعدّد الشهيد مطهّري في كتابه «العدل الإلهي» ثمرات الشرّ بما يأتي:

 1 - إنَّ مصانبنا تكمن في الأفراح والملذات، وإن كثيراً من الخير يتولد من الشرَّ، ومن الآلام والقبائع يُخلق الخير وتصبح مقدمة للحسن والجمال: فَإِنَّ مَنْ ٱلشَّدِينُ يُشَرَّ * إِنَّ عَالَمْشِرْ يُشَرًّ. (1)

 القبائح تكشف عن الجمال، فلولا المقارنة بين القبيح والجميل لما كان الجميل جميلاً ولا القبيح قبيحاً.

3 ـ الأثر التربوي للبلاء، فالشدّة تربّي الفرد وتوقظ الأمم.

4 ـ البلاء والنِّعمة نسبيان.

 5 ـ تتحوَّل بعض الشرور كالموت مثلاً إلى خير حينما يرسم الإنسان صورة للكون والمعاد: أَنْحَيبَتُنْدَ أَنْمًا خَلَقَتْكُمْ عَبَدًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا رُبْحُونَ(2)

فعندما يُنشر الموت على أنه استمرار للحياة تجد هذه الإشكاليّة طريقها إلى الحل؛ (أ) بعدارة ثانية: إن الموت والحياة تابعين للقوانين التكوينية وعلاقات العلَّة والمعلول، ومن ضرورات نظام الخليقة، هذا أَوَّلاً، ثمّ إن الإنسان إذا بقي حيَّا لضاقت به الارض على رحبها بعد حين، ولعانى ما عانى من متاعب وآلام كثيرة؛ وثالثاً فإن الشّعادة الأبديَّة

⁽¹⁾ سورة الشرح: الآيتان 5و6.

⁽²⁾ سورة المؤمنون: الآية 115.

 ⁽³⁾ مرتضى مطهّري، مجموعة آثار (المجموعة الكاملة)، عدل الهي (العدل الإلهي)، ج1، ص170، 230.

هي الغاية من خلق الإنسان، وما الموت إلاّ انتقال إلى عالم آخر يحقَّق هذه الغاية .⁽¹⁾

6 ـ تتضح الشرور الأخروية من خلال ملاحظة العلاقة بين عمل الدنيا والآخرة وتجسّم هذه الأعمال.

إضافة إلى نقد إشكاليَّة الشرّ والبرهان على نفي وجود الله، يمكن الالتفات إلى ملاحظة دقيقة أخرى تتلخّص في أن أي مقارنة بين براهين وجود الله وبراهين نفيه، وتقويم نقاط ضعفها وقوتها، تقود إلى نتيجة مفادها أن الاعتقاد بالله أقرب إلى العقل منه إلى الاعتقاد بعدم وجوده؛ لأن براهين وجود الله أقوى من تلك التي تقام على نفي وجوده، وهذا الأمر يعزز كثرينة مهنّة عمليًا الاعتقاد بالله.

3 ـ هل تتفق المعجزة مع العقلانيّة؟

هناك من عد المعجزة من الأمور التي تتفاطع مع العقل، في حين أساس الفعل والتونيا العلى والقوانين المتداولة الحاكمة في العالم، أَسُس الفعل والانفعال العلي والقوانين المتداولة الحاكمة في العالم، وتتحقق في أحيان أخرى بصورة مباشرة من دون تدخّل من القوانين العادية، كاستجابة الدعاء أو شفاء المريض. والمعجزات إذا هي أفعال الله المباشرة التي وإن كانت تنفض القوانين القليميَّة، إلاَّ أنَّها الا تخترق القوانين الفليميَّة تجرح عن القوانين الفليميَّة تجرح عن عن علاق على المعجزة ممكنة فلمفاية تبحث عن علائم القوانين الملمنية، كما إنَّها ليست مستحيلة من الناحية الطبيعيَّة؛ لأن من الممكن في نظام القوانين العامية، كما إنَّها ليست مستحيلة من الناحية الطبيعيَّة؛ لأن من الممكن في نظام القوانين الطبيعيَّة تغيير ظروف معيَّة، بطروف أخرى لوقوع حدث معين، وخاصَّة

محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص197.

⁽²⁾ مرتضى مطهّرى، مصدر سابق، ص 230.

إذا علمنا أن القوانين الطَّبيعيَّة ليست بمنأى عن التحوُّل والتغيّر . (١)

من جهة أخرى، فإنّ وقوع أحداث إعجازية أمر شهده التّاريخ البشري إلى حدً ما، بحيث لا يمكن معه إنكار حقيقة المعجزة؛ هذه الأحداث سجّلها التّاريخ موثقةً، كما يستطيع أي إنسان في العصر الحاضر أن يشاهدها.

وصفوة القول: إن المعجزة يمكن تفسيرها من الناحية الفلسفيّة، أمّا من ناحية القوانين الطّبيعيّة فتوضيحها متعذّر حالياً، وربما يتبع لنا التطور المعلمي ذلك مستقبلاً، والمعجزة على هذا الأساس لا تصدر عن التطويقيّة، إنّما هي أفعال مقترنة بقوانين طبيعية مجهولة. ولعل هناك مصلحة لا يدرك فهمنا الناقص كنهها في أنّم تعلى جعل المعجزة لا تتحقّى بالقوانين العاديّة، أو ربما لا تتفق مثل هذه المعجزة والنّفام الأحسن ولا سيما أن النّفام الطبيعي ما هو إلاّ معمر للانتقال إلى طالم الآخرة.

استنتاج

العقل والدين موجبتان ونعمتان إلهيتان للبشريَّة، وتتوقَّف كرامة الإنسان على تكريم هاتين العمتين؛ ويستنبع الفصل بينهما والإقبال على واحدة والإدبار عن الأخرى وقوع أضوار وخسائر لا يمكن تعويضها، والاعتماد على العقل البحت والإعراض عن الدَّين يفضي إلى تمرّد الإنسان وجموع نفسه، وما ضياع الهويَّة والحيرة والأزمة التي يمرّ بها الإنسان المعاصر إلا تنجة من نتائج التطرف العقلي، وقد أطلق بعض علماء الخرب على العصر الحاضر اسم عصر القساق Age 07 علماء الخرب على العصر الحاضر اسم عصر القساق Age ما المحدود والم والإسلام علم علم علم حالة علم حالة «همين علمة حالة العربين يعبش حالة «الإنسان العشرين يعبش حالة علم العمد التحديدة والأنسان القرن العشرين يعبش حالة على العمد والمناقرة العشرين يعبش حالة «الإنسان القرن العشرين يعبش حالة الإنسان العرب على العمد والإنسان القرن العشرين يعبش حالة التعرب على العمد والأنسان القرن العشرين يعبش حالة العرب على العمد والتحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب على العمد والتحديدة والتعرب التعرب على العمد والتحديدة والتعرب التحديدة والتعرب على العمد والتحديدة والتعرب التحديدة والتعرب على العمد والتحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب التحديدة والتعرب وال

⁽¹⁾ مایکل بترسون وآخرون، مصدر سابق، ص243.

Franklin L, Baumer, Main Currents of Western Thought, P.647. (2)

الذهان المستي السياسي، لأنه لا يجد أي جواب لمعنى العياة، الك كما أنَّ الدَّين بلا عقل يوقع في أنواع الخرافات والأوهام والتحريف، ويصبّ في يوتقة الجمود والتحجّر والتعصُّب. وعليه، فإن الطَّريق السالكة الرحيدة هي الدَّفاع المعقول عن الدَّين الذي يستلزم التعاضد بين هذين الإشعاعين الإلهيين.

_ إنّ لغة الدِّين هي لغة معرفيَّة، في ما ينقسم نطاق الدِّين إلى الرحود والعدم، والواجب والمحظور، أو إلي قضايا إخبارية وفضايا إنشائية. تتحدَّث المجموعة الأولى عن عالم الطبيعة وعالم المجرَّدات، أمَّا مدلول المعرفة الدِّينية فيُصنَف إلى ثلاث طوائف، هي التُُصوص والظواهر والتَّاريلات.

_ يتألّف العقل في المدارس المختلفة من أشكال عديدة؛ وبرغم أن الفلاسفة الغربيَّين بُصنّفون إلى مجموعتين عقلية وتجربيَّة، إلاّ أن العقليين ليسوا على حدِّ سواء، فهناك العقلائيَّة الديكارتية، وعقلائيَّة اسبينوزا ولايب نتيز وكانط وهيجل.

مع كل ما يتوافر عليه العقل الإنساني من قيمة وعظمة، إلاّ ألّه يبقى محدوداً في نطاق معيّن؛ وبرغم دوره المهم في المعرفة الدُينية وقدرته على إثبات الوحي وضرورة بعثة الأنبياء والتَّحليل العقلي للمفاهيم الدُينية وتفسير التعاليم الدُينية، غير أنّه يبقى عاجزاً عن إدراك جميع الحقائق، خاصَّة تلك التي تتعلّق بعالم ما وراه الطَّبيعة.

يتعدّى درر الدِّين دائرة العجز العقلي إلى مجال القدرة العقلية الذي يتطلّب الحضور فيه ثمناً باهضاً حينما تختلف العقول في ما بينها، وما كانت تقع الأزمات التي تعيشها البشريَّة على كافة الصُّعد الأخلاقيَّة

Ibid, P.651. (1)

والأسرية والبيئية والأمنية وغيرها لو وجّهت شطرها للدِّين منذ البداية.

ـ لا يصح قياس تاريخ المسيحيّة والإسلام، وسحب تبعات العالم المسيحي على العالم الإسلامي؛ لأن الديانة المسيحيَّة أصبحت معزولة بسبب تعاليمها التي تتقاطع مع العقل، وتناقضاتها الدَّاخليَّة، وتهافت نصوصها المقدَّسة، حتى ابتعدت تماماً عن ميدان الحياة الاجتماعية. أصبح العقل والعلم في التعاليم المسيحيَّة مذموماً، وبات ينظر إليها على أنَّها دين غير عقلاني، وليس المقصود من المسيحيَّة بطبيعة الحال المسيحيَّة الحقيقية، إنَّما المسيحيَّة الموجودة التي تفتقد نصوصها المقدَّسة للوثاقة التَّاريخيَّة، والمرفوض أداء بعض قساوستها. وعلى هذا الأساس تم تفكيك العقل عن الدِّين في الغرب، وظهرت آراء ونظريات مختلفة مثل نقد العقل النَّظري لكانط، ونفي دلائل إنبات وجود الله والنَّظرة الوظائفية للاتجاه البرغماتي والإيمان بالإله الطَّبيعي لأنصار المذهب الربوبي، ونفي والاعتقاد بالإيمانية لكير كيجارد ونعت المسيحيَّة باللاعقلانيَّة لشلاير ماخر وموت الإله لنيتشه. أمَّا الدِّين الإسلامي، فقد أولى أهمّية خاصَّة للعقل، وجاءت توصيات القرآن والسنّة بالعقل لتعزز العلاقة بين الإسلام والعقل. وبهذا الصدد أكّد القرآن في أكثر من أربعمثة مرة على التدبّر في الآيات في إطار استنباط علمي وُفلسفي كقوله: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوُقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ}وقوله: {وَمِنْ آَيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ}.

تأسيساً على ذلك، فإن من غير الممكن الإيمان بالله من دون معرفة، وليس بوسع الإنسان الإيمان بمجهول مطلق، أمَّا النقد الذي يوجُهه العرفاء إلى الفلاسفة فليس من باب عجز العقل عن إثبات وجود الله، إنَّما لقدرة الإنسان على الشهود الربَّاني.

 مع توجيه النقد للعقلائية القصوى والعقلائية النقديّة والإيمانية المتطرفة، أدعو إلى تبنّى العقلائيّة والإيمانية المعتدلة، فبمقدور المنهج المعرفي الذي أتينا على ذكره أن يساعدنا في استناج المعتقدات اليقينية من البديهية، ولكن لا يمكن إسناد جميع المعتقدات إلى اليقينيات، وليس ثمة تعارض بين العقل الاستدلالي ومشتقاته والتعاليم الإسلامية من ما اعتمد هذا العقل على الاعتقادات الأساسية والبديهية، ولا شأن في أن إشكاليات الشرور والمعجزة والدعاء لم تستنج بالعقل الاستدلالي اليمني. كما أن العقل العاني لا يتناقض مع المؤروضات والمحظورات الاسلامية من ما جرى استناجه من بديهيات العقل العملي، ويتفاطح معها لو كان وليذا للعباني الفلسفية المادية، وعندنذ يكون فاقداً لأي دليل فطعي عقلي. ولا يتعارض أيضاً العقل المخطط والعقلائية المأراتية مع عقلي. ولا يتعارض أيضاً العقل المخطط والعقلائية المأراتية معه إذا جرى استغلالهما في سياق الأهداف الشيطانية والتخطيط للمدارس الإلحاديّة. فليس في الإسلام أية تعاليم تنارع العقل، بل إن تعاليم تنارع المعقل، بحسب التوضيح الآي:

أَوُّلاً: إِن العقل له مكانته في الإطار الدِّيني، بمعنى أن العقل المستدلِّ يعدِّ من مصادر الدِّين.

ثانياً: للعقل دور مهم في فهم الدين وتعليمه وتوضيحه وتعليله والدُفاع عنه، وعليه يمكن للإيمان الدَّيني أن يعتمد على العقل الاستدلالي.

ثالثاً: بتني العقلائية المعتدلة سنكون في مأمن من الظَّاهرية المنطونة والثَّاويلية والأبينية النقويم العقلائي، وترفض أي جهد عقلائي الأنظمة الاعتفادية والدَّبينية للنقويم العقلائي، وترفض أي جهد عقلائي في هذا المجال؛ ولهذه التَّقْريَّة جذور في التُّصوص المسيحيَّة المقدَّسة التي أودت بالفيلسوف الدائماركي كير كججارد إلى اعتناق الإيمانية المتطرفة والفيلسوف النساوي ويتغششان إلى الإيمانية المعدلة، إلى أن التمعدل وأي أنصار هذا المدهدة، إلى الإيمانية المعدلة، إلى أن من دون أن يعبروا للمقلائية أي اهتمام، بل عدّوها بأنها من موانع الإيمان، (أ) وقد غاب عنهم أن هذه الصَّفان، اللهقل، الإيمان، (أ) وقد غاب عنهم أن هذه الصَّفات والشروط لا تتخالف العقل، إنَّما الذي يتعارض مع روح التحرّي عن الحقيقة والعلم والدليل لدى الإنسان هو هذه الإيمانية المتطرفة التي تعاند العقل، أو الإيمانية المعتدلة التي العقل أهمية.

وسلك طريق الخطأ أيضاً أنصار الظَّاهرية المتطرفة أمثال الإخبارية وأهل الحديث، أو الثَّاويلية أمثال الإسماعيلية وبعض الفلاسفة للأسباب التي مرّ ذكرها.

إننا لا نوافق العقلائية القصوى والمتطرفة التي تقول: «إنَّ القضية التي يمكن القبول بها هي تلك التي يشت صدقها لجميع المقلاء ولجميع الازنمة والأمكنة» أو «إن جميع القضايا يمكن البانها بالأسلوب العقلي لجميع الناس؟؛ لأنَّه لم ينبت العميار المنطقي الأقصى لجميع المقلاء وفي جميع الأزمنة والأمكنة، في حين يمكن القبول بالمعيار المنطقي الأذنى وهو عبارة عن البديهيًّات الأوَّلية، والوجدانيات والفيطريات من البديهيًّات. أمَّا من يشكك في البديهيًّات الأوَلية فهو واقع في الحقيقة في الشبهة مقابل البداهة. إذا فالطريق الصحيح يكمن في انتهاج العقلائية الاعتدائية.

رابعاً: يتعارض الدِّين الإسلامي مع أشكال مختلفة للمقلائيَّة التي نادى بها فلاسفة أمثال ديكارت واسبينوزا ولايب نيتز وكانط وهيجل، إلاّ أن معارضة هذه المذاهب لا أهميّة لها، خاصَّة أنها تعرضت للتُقد.

خامساً: لا تقاطع بين العقلانيَّة المعتدلة التي وضّحناها سابقاً والتعاليم الإسلاميَّة، وتنسجم يفينيات هذا الشَّكل من أشكال العقلانيَّة

⁽¹⁾ راجع: مایکل بترسون و آخرون، مصدر سابق، ص78 ـ 80.

مع الإسلام، وقد أجبنا عن بعض الشَّبهات التي أُثيرت في هذا المضمار؛ ولكن قد تتعارض ظنيات العقلانيَّة الاعتدالية مع ظواهر الإسلام، عندتذ يجب أن لا نبادر إلى ترك هذه الظواهر أو تأويلها، إنَّما العمل على إيجاد تغييرات في ظنيات العقلائيّة الممتدلة.

* للإيمان كحقيقة نفسية ارتباط وثيق بعنصرين:

الأوَّل: العلم والمعرفة؛

والثَّاني: العمل.

حيث جاء ذكرهما في القرآن الكريم في قوله: لا آلْمَرَانُ في الدَّبِيّرُانُ وي الدَّبِيّرُانُ السبب التمايز الواضح بين الحق والباطل، ومنها تُستشف العلاقة بين العلم والإيمان. وفي قوله: والبَّيْمُونَ في الفِرْق عَنْ عَنْ وَيَوْ وَيَا لَكُوْ إِلاَّ أَوْلُوا الْمَلْكِينُ وَالْمَمْوَنُ فِي الْفِيْقِ وَالاَيمان القِيْفِي والإنكار الخالف أشارت الآية (14) من سورة النمل إلى الإيمان اليقيني والإنكار العملي لبني إسرائيل في قوله: وَيَحَمُّونُ عَمْ وَلَيْكَتَمَا أَنْشُمْهُمْ وَالأَمْمُ مَن المَّعْمُونُ وَلَا اللَّهِ وَلَاكِينَ المُعْمُونُ وَلَاكِينَ اللَّهِ وَالاَعْمُ مَن طورة النمان الوابيان واختياري، ما من سورة المقال إلى الإيمان إرادي واختياري، ما يدعو لاستنتاج وثاقة الصلة بين العلم والإيمان.

وتؤثّر العوامل المعرفيَّة في تعزيز الإيمان كضرورة من ضرورات الصلة بين الإيمان والمعرفة. وإضافة إلى هذه العلاقة المحكمة بين العلم والإيمان، ثمة علاقة وطيدة أخرى بين الإيمان والعمل، حيث أشار القرآن الكريم إليها مراراً. (3)

سورة البقرة: الآية 256.

⁽²⁾ سورة آل عمران: الآية 7.

⁽³⁾ سورة البقرة: الآيتان 25 و 178.

وهنساك متعلقسات أخسرى بالإيسمان ذكسر القسرآن الكريم منها الغيس⁽¹⁾ والكلمات الإلهيئة (²⁾ والوحي⁽³⁾ ويوم القيامة ⁽⁴⁾ والملائكة والرسل (⁵⁾ والآيات الإلهيئة (⁶⁾ والطاغوت. ⁽⁷⁾

⁽¹⁾ سورة القرة: الآية 3.

⁽²⁾ سورة الأعراف: الآية 158.

⁽³⁾ سورة البقرة: الآيتان 4 و85.

 ⁽⁴⁾ سورة البقرة: الآية 62.
 (5) سورة البقرة: الآية 285.

⁽⁶⁾ سورة الزخرف: الآية 69.

⁽⁷⁾ سورة النساء: الآية 51.



ISLAMIC RATIONALISM AND THE NEW KALAM

يلعب علم الكلام الدّيني دوراً رئيساً في المنظومة المعرفيّة لأيّ دين كما يحتل مركزاً حسّاساً فيها، ومن الطبيعي وفقاً لهذه الموقعيّة التي يتميّز بها أن يمثُل التنامي أو التغييرات أو التّعديلات الطارئة على هذا العلم تغيّراً بنيوياً بالنَّسبة إلى خطوط الخارطة المعرفيَّة الأخرى كافَّة. ومن هنا، قد يكون هناك مجال للتحفُّظ إزاء عمليّات إعادة النّظر أو البناء التي تمارس في نطاق المسائل الفقهيّة والقانونيّة أو المسائل الأخلاقيّة والتربوية... وذلك بمعزل عن ملاحظة التّعديلات التي طرأت وتطرأ، أو التي لا بدُّ من أن تطرأ على علم الكلام، فهذا العلم يشتمل جملة المبادىء التّصديقية الأخرى، لذا يجب أن تكون الانطلاقة من القاعدة وصولاً حتى رأس الهرم دون العكس. وهذا ما يفرض وضع التَّنمية الشاملة لعلم الكلام في موقعها الصحيح في

سلّم الأولويّات الفكرية والثقافيّة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى

بيروت - لبنان - بئر حسن - شارع السفارات - بناية الصباح - ط٢ هاتف: 961 1 826233 - فاكس: 981 1 820378 - ص.ب: 25/55 E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com